

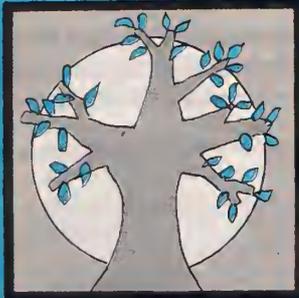
PER BT83.57 .P38

Pasos.



Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/pasos2231depa>



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

REVISTA PASOS

Una publicación del
Departamento Ecuménico
de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

Colaboradores

Ingemar Hedström
María Teresa Ruiz
Victorio Araya
Helio Gallardo
Luis Rivera Pagán
Julio de Santa Ana
Raúl Vidales
Hugo Assmann
Jorge Pixley
José Duque
Elsa Tamez
Guillermo Meléndez
Arnoldo Mora
Raquel Rodríguez

Edición gráfica

Jorge David Aruj

Diagramación

Carlos Aguilar Quirós

Se autoriza la reproducción de los artículos
contenidos en esta revista siempre que se cite la fuente
y se envíen 2 ejemplares de la reproducción.

Contenido

- Economía y teología: las leyes del mercado y la fe 1
Franz J. Hinkelammert
- El Monte (El Bosque): Cielo e Infierno del hombre afroamericano 11
Dra. Mariela Gutiérrez
- Ciencia y sujeto histórico. A propósito de una obra reciente de Augusto Serrano 15
Arnoldo Mora R.

ECONOMIA Y TEOLOGIA: LAS LEYES DEL MERCADO Y LA FE

Franz J. Hinkelammert

Cristianismo, judaísmo y liberación

En la tradición de la ortodoxia cristiana, la relación entre cristianismo y judaísmo se ha visto desde el ángulo de la relación entre economía y teología, o entre el significado del mundo concreto y corporal de la satisfacción de necesidades y el mundo de Dios, como la teología lo describe. Por lo menos desde la Edad Media, la teología ortodoxa ha visto el conflicto del cristianismo con el judaísmo en esta perspectiva. Por eso, judaísmo y liberación se han visto como íntimamente conectados. La ortodoxia cristiana, por tanto, persiguió a la liberación junto con el judaísmo, identificando los dos.

Desde muy temprano, la ortodoxia cristiana denunció el mundo de la satisfacción de las necesidades como "materialista" y "judío". Por tanto, se confronta un mundo cristiano espiritualista e idealista, con otro mundo que es materialista y judío. Todo movimiento social que reivindica derechos económicos frente a la dominación existente, es visto por tanto como un



SAN JOSE - COSTA RICA

SEGUNDA EPOCA

1989

Nº 23

MAYO
JUNIO



materialismo judío que se halla en una posición de levantamiento en contra de Dios mismo. Es considerado como Anti-Cristo y como la bestia del apocalipsis.

En esta tradición de la ortodoxia cristiana se desarrolla esta actitud frente al judaísmo, que instrumentaliza este judaísmo en contra de los movimientos de liberación de cualquier índole. Ella es la verdadera raíz del antisemitismo cristiano, que se seculariza en el siglo XIX sin cambiar mayormente su significado. La denuncia de la "usura judía" es un subproducto de esta línea fundamental del antisemitismo cristiano.

Ciertamente, aquí se trata de un punto de vista de la ortodoxia cristiana que quizá ni acierta en su visión del judaísmo. Pero históricamente ha sido decisivo que esta visión del judaísmo ha surgido con su impacto sobre los pueblos cristianos. Es de importancia secundaria saber si, efectivamente, la tradición judía corresponde a esta imagen que la ortodoxia cristiana crea de ella. Esta imagen surge a partir de los mitos judíos del éxodo y de la esperanza mesiánica, que son esperanzas referentes a la vida concreta y terrestre del pueblo judío. Los movimientos de liberación entre los pueblos cristianos siempre se han inspirado en estas esperanzas, interpretándolas en su sentido concreto y terrestre. Por tanto, la ortodoxia cristiana vinculada a la dominación imperial, los denunció como materialistas y judíos a la vez, elaborando así su imagen respectiva del judaísmo.

Esta visión es ya crucial en las guerras campesinas de Europa Central del siglo XVI y es compartida por todas las denominaciones cristianas establecidas en este tiempo. Para citar solamente la posición de Calvino:

Y puesto que *es una locura judaica buscar y encerrar el reino de Cristo debajo de los elementos de este mundo*, nosotros, pensando más bien—como la Escritura manifiestamente enseña— que el fruto que hemos de recibir de la gracia de Dios es espiritual, tenemos mucho cuidado de mantener dentro de sus límites esta libertad que nos es prometida y ofrecida en Cristo. Porque ¿con qué fin el Apóstol mismo nos manda que estemos firmes y no permanezcamos sujetos al yugo de la esclavitud (Gál. 1.4); y en otro lugar enseña a los siervos que no se acongojen por su estado, porque la libertad espiritual se compagina muy bien con la servidumbre social (1 Cor. 7.21)? (1).

A los campesinos levantados ya los llama "espíritus utópicos, que no buscan sino una licencia desenfrenada..." (2).

Vincula esta "locura judaica" que encierra "el reino de Cristo debajo de los elementos de este mundo", con los "espíritus utópicos" de los campesinos levantados que "no buscan sino una licencia desenfrenada". El levantamiento campesino en favor de la redistribución de las tierras y la liberación de la servidumbre es considerada una locura judía, por tanto una participación en lo que se consideraba el pecado judío. Por tanto: ubicar el reino de Dios en esta tierra, es considerado un levantamiento en contra de Dios y pecado judío a la vez. Ambos se identifican. La relación entre cristianismo y judaísmo se ubica en el plano de la relación economía y teología.

1. Calvino, Juan: *Institución de la Religión Cristiana*. Según la edición de Cipriano de Valera de 1597, que traduce la edición de 1559. Fundación Editorial de Literatura Reformada. Rijswijk, 1967. Libro cuarto, cap. XX, Tomo II, pág. 1168. En este mismo sentido Martin Luther: *On the Jews and Their Lies* (1543).

2. *Op. cit.*, pág. 1169.

Esta misma vinculación se sigue estableciendo hoy. Podemos ver un texto del Cardenal Höffner sobre el marxismo, que de hecho se refiere a cualquier movimiento de liberación:

La doctrina marxista del tiempo final es una promesa de salvación intramundana. Karl Marx secularizó el destino del pueblo judío—la servidumbre en Egipto y el éxodo a la tierra prometida— como la esperanza de la salvación mesiánica del Antiguo Testamento para traspassarlo a nuestro tiempo, el tiempo después de Jesucristo—una reducción perturbadora e imitación (Nachäffung: actuar como mono) de la salvación que en Jesucristo fue regalada a toda la humanidad. El marxismo es un anti-evangelio(3).

Se da la misma combinación. La liberación concreta en el mundo de la satisfacción de las necesidades es identificada con la esperanza mesiánica judía. Mantener ésta, sin embargo, es denunciado como una obra del Anti-Cristo y como participación en lo que se considera el pecado judío. Siendo este pecado judío, en la visión de la ortodoxia, la crucifixión de Jesús, se las denuncia como participación en la crucifixión de Jesús. La liberación es denunciada como crucifixión de Jesús, como asesinato de Dios. De nuevo, la clave es la relación entre economía y teología, el mundo de la satisfacción de las necesidades y el reino de Dios.

A partir de esta situación, no nos sorprende que la ortodoxia cristiana se refiera hoy en día a la teología de liberación, en los mismos términos en los cuales desde la Edad Media se enfrenta a los movimientos de liberación. También a la teología de liberación la enfrenta como judía, como participación en este pecado, que suele llamar el pecado judío (4).

3. Josef Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1975, pág. 171/172, traducción del alemán por el autor.

4. León Klenicki, por el contrario, denuncia a la teología de liberación como antisemita. Es muy difícil entender por qué. No da ningún argumento. Ver León Klenicki, "La teología de la liberación: una exploración judía latinoamericana". *Tierra Nueva*, CEDIAI, Bogotá, Nr. 48 Enero 1984, págs. 79-88. Esole gustó tanto al CELAM, que lo editó en su Boletín, Noviembre-diciembre 1983, No. 185, págs. 19-27. Esta inversión, en la cual se denuncia ahora a los movimientos de liberación como anti-semitas, viene de Norman Cohn. Por un lado, ubica al nazismo acertadamente en la línea del antimaterialismo de la ortodoxia cristiana, aunque sea en forma secularizada: "El sentirse portador de una misión divina, paladín en el descomunal combate de la 'espiritualidad alemana' contra las fuerzas tenebrosas del 'materialismo judío', era una experiencia de lo más agradable, dado especialmente que no comportaba responsabilidades políticas de ningún género." Cohn, Norman: *El mito de la conspiración judía mundial*. Alianza, Madrid 1983, pág. 193. En inglés: *Warrant for Genocide. The myth of the Jewish world-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*. 1969. Ver también: Cohn, Norman: *The pursuit of the Millenium*. Harpar, New York, 1961. También: Cohn, Norman: *Europe's Inner Demons*. 1975. Sin embargo, no analiza de ninguna manera esta pista. En vez de eso, identifica sin más la apocalíptica de los nazis con la apocalíptica de los movimientos de liberación, para denunciar al antisemitismo como un producto del apocalipsis de por sí. Al aparecer un movimiento de liberación, automáticamente cae ahora bajo la denuncia de antisemitismo. No obstante, desde el siglo XVI, a más tardar, hay una apocalíptica de los sectores dominantes que denuncia como Anti-Cristo a los movimientos de liberación, mientras los movimientos de liberación desarrollan una apocalíptica contraria, en la cual el Anti-Cristo es precisamente la dominación. No obstante, solamente el apocalipsis de la dominación puede usar eficientemente el argumento del anti-semitismo, porque puede denunciar su Anti-Cristo—que es el movimiento de liberación— como "materialismo

Por esta razón, es necesario, discutir esta relación economía y teología, si se quiere entender la relación entre cristianismo y judaísmo con sus vicisitudes históricas.

Teología y deuda

A primera vista, la vinculación estrecha entre economía y teología parece ser algo extraño, y muchas veces ha sorprendido. Parece algo así como deporte y teología, fútbol y teología. Tampoco en estos casos puede haber duda que alguna vinculación existirá. Pero ¿por qué elaborarla?

Ahora bien, para ver la vinculación que efectivamente se establece entre ambas, se puede dar ejemplos sorprendentes. Cuando al final de la década de los sesenta empezó a notarse en el mundo occidental el peso creciente de la deuda externa del Tercer Mundo, y de América Latina como parte de éste, hay un fenómeno teológico extraño. Dentro de todas las iglesias cristianas del continente, incluyendo tanto la iglesia católica como las iglesias protestantes, con muy pocas excepciones, se da un cambio de la traducción de uno de los textos fundamentales del cristianismo: el Padre Nuestro (5). En una de sus oraciones dice: "Perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores". Ahora, se cambia en: "perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden". La nueva traducción tiene consecuencias obvias para la relación entre economía y teología, que en este caso son mediatizadas por una norma ética que pide el perdón de las deudas. Sin embargo, esta oración del Padre Nuestro no se limita a ser una ética. Describe en términos de una deuda, toda la relación con Dios, el Padre. El hombre es visto como deudor frente a Dios, por tanto, él tiene deuda con Dios. En este sentido, pide: perdónanos nuestras deudas.

Sin embargo, por otro lado, hay deudas entre los hombres, un hombre tiene deudas con otro. Nosotros tenemos deudas con alguien, y otros pueden tener deudas con nosotros. Estas deudas son justas en términos de las relaciones de mercado en las cuales han aparecido.

Pero, en el Padre Nuestro el hombre no ofrece a Dios pagar las deudas que tiene con Él, ni las deudas que ha contraído con los otros hombres. Al contrario, pide a Dios perdonarle las deudas, sin pagarlas, y ofrece a Dios, perdonar también las deudas que otros hombres tienen con él, sin que las paguen. No se paga ninguna deuda, sino se establece una correspondencia. No se puede pedir el perdón de las deudas con Dios, a no ser que se ofrezca el perdón de las deudas que otros tienen con uno. Por

judío". En la línea de este apocalipsis en contra del "materialismo judío" está tanto la ortodoxia cristiana de la Edad Media como también de los reformadores, sea Lutero o Calvino. Este mismo apocalipsis lo retomó el nazismo en su tiempo y el fundamentalismo de EEUU hoy. En esta visión aparece el antisemitismo, que se dirige en contra de los movimientos de liberación, denunciados como "pecado judío", "materialismo judío" y "crucificadores de Cristo". Al confundir Cohn este hecho, no analiza la tradición de la ortodoxia cristiana y vincula sin ningún derecho el nazismo con el apocalipsis de los campesinos levantados del siglo XVI. Al ser ellos precursores de los movimientos socialistas de hoy, se construye algo así como un "materialismo antisemita" que denuncia exactamente los mismos movimientos, que antes han sido denunciados como "materialismo judío", ahora como "antisemitas". Como resultado, los movimientos de liberación parecen ser el origen de los crímenes del nazismo.

5. Ver Franz J. Hinkelammert: *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*. DEI, San José, 2a. edición, 1989, Capítulo VII, p. 61.

otro lado, no se puede ofrecer a Dios pagar la deuda, porque no hay ningún medio con que pagar. Por lo tanto, no se puede cobrar tampoco justamente las deudas de otros, aunque sean contraídas en la justicia del mercado.

Ciertamente, el texto del Padre Nuestro, de hecho, no se refiere a cualquier deuda, sino a las deudas impagables. Eso se deriva del hecho de que en el tiempo en el cual fue pronunciado, no había otros tipos de deuda. La deuda era típicamente impagable o tenía la tendencia de serlo.

Ese es un caso en el cual la teología expresa económicamente su misterio central de la santificación y de la redención. Usa los términos económicos, pero a la vez expresa una crítica evidente de un hecho económico: el de la justicia del mercado.

Podemos tomar ahora la reformulación de la traducción. En este caso, el movimiento es al revés. Ahora se reza: perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden. Ya no se ofrece el perdón de las deudas, sino solamente de las ofensas. Ahora bien, deudas son algo que, en términos legales, es legítimo. Deudas son un fenómeno legal. Ofensas, en cambio, no. Ofensas son la transgresión de una norma. Si ofrecemos perdonar las ofensas de otros, confirmamos las normas que han sido transgredidas. No deben ser transgredidas, pero otros las transgredieron. Establecemos precisamente la justicia de las leyes. En cambio, al ofrecer el perdón de la deuda, establecemos la injusticia de una ley válida que obliga al pago de una deuda, aunque sea impagable.

Ahora, con la traducción nueva, una determinada economía se ha impuesto a la teología. Una economía que pronuncia las leyes del mercado como justicia, se ha impuesto a una teología y la ha transformado a sus ordenes.

No se trata aquí de denunciar una conspiración o buscar culpables. Se trata de darnos cuenta, que de la economía vienen exigencias que solicitan a la teología concesiones hasta en sus más íntimos contenidos de fe, como son la santificación del hombre y la redención por Dios. Por otro lado, la teología, al determinar estos sus contenidos, enjuicia la economía, sea crítica o apologeticamente. Por eso, la traducción del Padre Nuestro no se puede hacer sin tomar posición frente a la economía. Necesariamente, en uno u otro sentido se toma posición.

Quiero dar ahora otro ejemplo, que no es de hoy, sino de los inicios de la sociedad burguesa. Esta no surge, como se dice tantas veces, en el siglo XVI, sino a partir del siglo XI. Se trata de la teología de Anselmo de Canterbury. Aquí aparece un Dios que corresponde a la nueva traducción del Padre Nuestro, como ha sido introducida en nuestros días. Es un Dios al cual ya no se puede rezar: perdónanos nuestras deudas.

Anselmo plantea también la relación del hombre con Dios en términos de una deuda impagable. El hombre es incapaz de pagar por no tener ningún medio de pago. Sin embargo, Anselmo concibe la justicia de Dios en contradicción con el perdón de la deuda. Perdonar la deuda, sería una falta de justicia de Dios. El Dios de Anselmo no puede perdonar la deuda, y no la perdona. El exige pago, y justicia es, cobrar la deuda, aunque sea impagable. Por tanto, si el hombre no la paga, toda la eternidad va a sufrir en el infierno el hecho de que la tiene que pagar. Ya no cabe la oración del Padre Nuestro: perdónanos nuestras deudas. Pedir el perdón de la deuda, sería una ofensa a Dios. Dios, en su justicia, no la puede perdonar. Se le puede pedir perdonar las ofensas, pero jamás la deuda. Dios es justo. Por tanto, Anselmo definirá al hombre justo no como lo hizo el Padre Nuestro en su antigua traducción. Podríamos decir que allí el hombre justo es aquél que perdona las deudas impa-

gables. Anselmo dice ahora: el hombre justo es aquél que paga todas sus cuentas, todas sus deudas (6).

Por tanto, la redención para Anselmo no es un perdón mutuo de las deudas, sino un cobro mutuo de ellas. Sin embargo, al no poder pagar el hombre su deuda, Dios —eso es ahora el amor de Dios— le da acceso al único medio de pago que es imaginable. En vez de perdonar la deuda, Dios sacrifica a su hijo con tal que la sangre de éste pueda servir como medio de pago del hombre para cumplir con su obligación de pagar la deuda. Por tanto, el hombre paga con la sangre de Cristo, y la justicia está salvada.

Con Anselmo aparece este tipo de justicia, que ya no tiene nada que ver con la justicia de la Biblia. Es una justicia del pago de lo que se debe, una justicia del cumplimiento de normas, una justicia que mata a su propio hijo para lograr el cobro de deudas y el cumplimiento de normas. Aparece un Dios horrendo, al cual el pobre ya no puede recurrir. Es un Dios que habla el lenguaje del Fondo Monetario. Si el pobre no puede pagar una deuda, este Dios le dirá: "Yo hasta sacrificué mi propio hijo para el cobro de una deuda impagable, ¿y tú no quieres siquiera sufrir? ¡Anda donde mi hijo para que te dé fuerza para aguantar!" Este Dios no está al lado del pobre, sino al lado de aquél que lo expolia.

6. Anselmo no cita la segunda parte de la oración del Padre Nuestro referida a la deuda. Pero la rechaza al decir: "no conviene que se hayan con Dios como un igual con otro igual". Eso precisamente hace el Padre Nuestro. Anselmo no lo puede aceptar. Dice, en cambio, de Dios: "¡Y que cosa más justa que perdone toda deuda aquel a quien se da un precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido!" (*Obras completas* de San Anselmo. BAC, Madrid 1952, I, 887), Dios perdona deudas, si el hombre le paga. La relación con otros hombres ya no importa. Se establece una relación del hombre-individuo con Dios, que ya no pasa por la relación con los otros hombres. En el Padre Nuestro, Dios perdona los pecados si el hombre libera a los otros hombres, es decir, si perdona las deudas que otros hombres tienen con él. Esta relación ahora ya no existe, sino que el hombre tiene una relación directa y primaria con Dios, de la cual se deriva la relación con los otros. En este sentido, dice Anselmo de Cristo: "¿Y a quiénes con más justicia hará herederos de su Crédito, del cual El no necesita, y de la abundancia de su plenitud, sino a sus parientes y hermanos, a los que ve caídos en lo profundo de la miseria y consumirse en la carencia y necesidad de todo, para que se les perdone lo que deban por sus pecados y se les dé aquello de que carecen a causa de sus culpas?" (I, 885) Aquí nace el individuo burgués, aunque todavía en una forma muy alejada de la realidad inmediata. Es individuo, que se dirige vía Dios a los otros. El sujeto cristiano, en cambio, se dirige vía los otros a Dios. Es sujeto en comunidad. Aquí, desde Anselmo en adelante, la comunidad está rota y sustituida por el individuo. Eso abre el camino del cristianismo al poder y sella una línea que empezó con la era constantiniana. Se trata del verdadero nacimiento de la sociedad burguesa, que es una sociedad sin referencia comunitaria.

Otro tanto hace Bernardo de Claraval, que introduce ya la traducción falsificada del Padre Nuestro, que hoy se está imponiendo a toda la cristiandad. Dice: "Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados. De este modo podrás orar confiado al Padre y decir: Perdónanos nuestros pecados como nosotros perdonamos a nuestros deudores" (*Obras Completas* de San Bernardo, BAC, Madrid 1983, 2 tomos. I, 407).

No puede cambiar, como se hace hoy, la traducción misma, porque él escribe en latín y usa la traducción intocable de la *Vulgata*. Pero ganas no le faltan. Por tanto, insinúa por lo menos que el contenido es otro de lo que la letra dice: "Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados." Lo que molesta es el perdón de las deudas. Quieren un Dios que no perdona deudas, porque quieren un mundo en el cual las deudas no se perdonan.

De nuevo encontramos una íntima vinculación entre economía y teología. Una relación económica —la del pago de la deuda— define ahora el interior de la Trinidad y su relación con los hombres, que se vincula con el pago de la deuda impagable. Sin embargo, una vez arraigada en el corazón de la religiosidad, esta relación económica baja a la tierra y transforma toda la Edad Media en una época de tránsito hacia la sociedad burguesa. Este corazón de la religiosidad es ahora el cumplimiento de contratos como principio de toda justicia.

Este Dios del cumplimiento de contratos es un Dios desolador. Toda la Edad Media atestigua el horror que produce. Es un Dios usurero, que produce rechazo, pero al cual nadie logra escapar. Por tanto, se somete, intentando cumplir con normas más allá de toda posibilidad. El hombre se siente intrínsecamente malo, nada más que pecador, sin ninguna dignidad, al no poder cumplir con las normas que este Dios impone como deudas, que jamás pueden ser perdonadas. Al final, en el siglo XV, Tomas Kempis dirá:

Una vez llegado al punto de encontrar dulce y agradable el sufrimiento por Cristo, cree que estás bien y que has encontrado el paraíso en la tierra (7).

Ciertamente, también antes de Anselmo la muerte y la sangre de Cristo son interpretadas como el pago de un precio. Sin embargo, se trataba del pago de un rescate, y se lo pagaba al demonio. El que cobraba una deuda impagable, antes de Anselmo, era el demonio. Y esta deuda era ilegítima, y por eso se la llamaba un rescate. El rescate también hay que pagarlo, pero aquél que lo cobra, es un criminal. Anselmo puso a Dios en el lugar de este demonio.

Se puede entender que el problema de la oración mencionada del Padre Nuestro, empieza ya con Anselmo. La reformulación no es un resultado coyuntural, un simple favor al Fondo Monetario. Es el resultado de un desarrollo teológico de casi mil años. El mismo Anselmo ya siente este problema, y lo trata de esquivar por un artificio interpretativo. Dice: Dios no puede perdonar la deuda. Pero pagada la deuda, puede perdonar al hombre el hecho de haberse resentido del pago, el haber murmurado, el haber protestado. Puede perdonar nuestras ofensas, pero no nuestras deudas. Pero a condición de que el hombre se haya arrepentido de estas protestas. Desde Anselmo en adelante tenemos estas interpretaciones. Igual que en Anselmo, aparecen en Bernardo de Claraval, también en Tomas Kempis. Sin embargo, recién en nuestro siglo se ha cambiado por fin el texto, a lo que en siglos anteriores no se atrevieron. El texto original del Padre Nuestro es demasiado unívoco como para permitir alguna duda sobre sus significado literal.

Leyes del mercado y ley de la historia

Por tanto, no puede haber duda de que existe una relación muy íntima entre economía y teología. Sin embargo, esta relación no se restringe al pago de la deuda. Se va ampliando siempre más, hasta que llegue al cumplimiento de todos los contratos, siendo éstas las normas que el hombre tiene que cumplir para alabar a Dios. Lo que Anselmo pone en el interior de la propia Trinidad, en el curso de la Edad Media baja a la tierra y llega a formar el corazón de la sociedad burguesa. El núcleo teológico de Anselmo se transforma en el núcleo de las relaciones burguesas de producción. Estas giran alrededor del

7. Thomas Kempis, *Imitatio Christi* III, cap. 12, 11.

cumplimiento de contratos, siendo lo contratado la base de todas las obligaciones humanas. La propia ética aparece ahora como una ética del cumplimiento de contratos. El Dios de Anselmo se revela como el propietario privado, transformado en Dios. La sociedad burguesa formula ahora su justicia, como ya Anselmo la había formulado en la relación entre hombre y Dios: justicia es pagar lo que se debe. Y lo que se debe es lo que se ha estipulado en contratos concertados entre los diversos participantes en el mercado. Se transforma esta idea de justicia en relación humana efectiva, en contenido único de su ética. La ética se restringe ahora —lógicamente— a la ética del mercado.

Este cambio ocurre entre el siglo XVI y el siglo XVIII. Se establece la ley del mercado como una ley absoluta, que es la presencia de la justicia y que jamás en nombre de la justicia se podría violar. Es ley de Dios, ley que el Creador ha puesto en la naturaleza y que exige el cumplimiento sin excepciones, ciego y sin rodeos. En la mano del individuo burgués, esta ley es tan inquebrantable como lo es la ley de la justicia en la mano del Dios de Anselmo. No es tampoco una ley del Sinaí, pronunciada por Dios desde los altos de la montaña. Es una ley que habla en el interior de las relaciones sociales y del alma misma, así como en Anselmo es también una ley en el interior de las personas de la Trinidad y de su relación con los hombres.

Sin embargo, por ser una ley derivada de las relaciones interhumanas mismas, esta ley constituye ahora individuos que no la acatan simplemente por cumplir la voluntad de Dios. La ley burguesa busca su sentido en sus propios fines, como la ley del Dios de Anselmo tiene su sentido en los fines de Dios mismo, no en una legalidad a la cual Dios esté sometido. No es Dios que cumple alguna idea de justicia, sino que la justicia de Dios es él mismo en sus relaciones interiores a la Trinidad y con los hombres. Los fines de Dios están en esta relación y su perfeccionamiento frente al pecado del hombre. Así ahora la justicia burguesa del mercado. Busca su sentido en los fines del hombre, y así lo proclama.

El resultado es precisamente la metafísica del mercado. El mercado no tiene fines; éstos los tienen solamente los individuos que participan en él. El mercado interconecta estos fines y los hace compatibles y realizables. El fin de uno es el medio del otro. Sin tener fines, el mercado los armoniza y logra armonizar así a los hombres, independientemente de los fines que tengan. Transforma toda la sociedad en un conjunto de servicios mutuos. Uno sirve al otro, y cada uno recibe según lo que ha participado en el mercado. El gran medio de este logro es el interés propio. Cada uno se comporta según su interés propio, y el mercado se encarga de asegurar que el interés propio se pueda satisfacer, solamente, si satisface el interés propio de algún otro. Al hacerlo, aparece la sociedad de servicio mutuo en la cual un hombre trabaja para el otro, y al revés. Adam Smith da la primera interpretación completa de esta utopía burguesa:

No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas (8).

8. "Pero el hombre se halla siempre constituido, según la ordinaria providencia, en la necesidad de la ayuda de su semejante, suponiendo siempre la del primer Hacedor, y aun aquella ayuda del hombre en va-

A. Smith añade que pedir benevolencia es de animales. El perro, si quiere conseguir un hueso de su amo, lo hace. Lo que es específico del hombre, es calcular el interés propio o amor propio del otro, porque esa es, mediante el mercado, la forma racional y humana del amor al prójimo. No seamos perros, seamos hombres, no tengamos compasión, dejémonos llevar por el cálculo del interés propio. De esta manera, el mercado se transforma en la instancia que transforma interés propio en interés del otro, interés propio en interés general. El mercado no tiene fines, pero es una máquina automática para hacer que cualquier fin que el hombre persiga, sea un servicio a algún otro hombre y por eso servicio al prójimo. El mercado transforma el cálculo del interés propio en amor al prójimo. Deja de haber esta diferencia, que preocupó a la humanidad durante toda su historia anterior. Ya no hay diferencia entre el amor propio y el amor al prójimo, entre interés propio y interés ajeno, entre egoísmo y altruismo. El mercado los transforma en una sola cosa, en una identidad. Servir al otro, es ahora lo mismo que servirse a sí mismo. Amar al otro, es lo mismo que amar al otro. Egoísmo es lo mismo que altruismo. El mercado une los contrarios, los opuestos, que mediante el mercado llegan a ser una identidad. Así aparece la gran utopía burguesa, producida por una mano invisible y providencial que actúa en el mercado (9).

Con esta utopía burguesa aparece el nuevo mito de la sociedad. Se trata de una utopía que la burguesía pretende realizar efectivamente y en pos de la cual se lanza a transformar el mundo.

El logro mayor que este utopismo le permite, es la expulsión definitiva de cualquier ética de las relaciones sociales. Estas no se dirigen ya por la ética, sino, pretendidamente, por la ciencia, siendo la ciencia nada más que un nombre para este utopismo fantástico. Si el mercado crea la identidad de estos contrarios del interés propio y del interés del otro, ciertamente no puede haber ninguna ética relevante. ¿Para qué una ética, si el mercado ha hecho desaparecer el problema al cual la ética contesta? Por eso, la burguesía no necesita a ninguna ética fuera de la exigencia del respeto más absoluto a sus relaciones sociales de producción, es decir, a la propiedad privada y al cumplimiento de contratos. Más allá de eso no existe ninguna

no la esperaría siempre de la pura benevolencia de su prójimo, por lo que la conseguirá con más seguridad interando en favor suyo el amor propio de los otros, en cuanto a manifestarles que por utilidad de ellos también les pide lo que desea obtener. Cualquiera que en materia de intereses estipula con otro, se propone hacer eso: 'dame tú lo que me hace falta, y yo te daré lo que te falta a ti'. Esta es la inteligencia de semejantes compromisos, y este es el modo de obtener de otro mayor parte en los buenos oficios de que necesita en el comercio de la sociedad civil. No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas." Smith, Adam: *La riqueza de las naciones*, Libro I, Capítulo II, pág. 14, Publicaciones Cruz, México 1977. 9. "Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, sólo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en este y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención" Smith, *op.cit.* Libro IV, Cap. II, Sección I, Tomo II, pág. 191

ética. Quien la pida, destruye más bien esta utopía maravillosa en nombre de la cual la burguesía se lanza en contra del mundo entero (10).

El resultado es una completa inversión de la ética tradicional de las relaciones sociales. Se excluye la compasión de estas relaciones. Se descubre por parte de esta metafísica, que tratar mal al prójimo es tratarlo bien. Si tiene hambre, no hay que darle pan. Si no tiene trabajo, no hay que preocuparse de él. Si mendiga, no hay que darle nada. Así aprende cómo es la vida y descubre su iniciativa privada, única solución eficaz a sus problemas. Hay que tratar mal al prójimo, porque eso es tratarlo bien. David Stockman, ex director de presupuesto del presidente Reagan, decía que querría ahora ayudar con realismo a los desempleados. Por tanto, proponía quitarles el subsidio de desempleo. Eso sería una ayuda realista. No ayudar, es la mejor ayuda. Pegar al otro, eso es tratarlo bien. Tener compasión, es una ofensa a la humanidad. El Opus Dei llama a eso el apostolado del *no dar*.

Aparece así un mesianismo del amor propio, del interés propio, del egoísmo, que se hace pasar como el verdadero amor al prójimo, como la verdadera preocupación por el interés del otro, como verdadero altruismo. Así como el rey de Francia se hace pasar como primer servidor del Estado, la burguesía se hace pasar como primera servidora de la humanidad. Es tanto más humana, cuanto menos humana es. Ama, pegando a los otros. Cuanto menos consideraciones tiene por la suerte del otro, más sirve a los verdaderos intereses del otro.

Esa es la mística de la burguesía, que a partir del siglo XVIII cree haber encontrado en la tierra el camino al cielo. Cree haber solucionado el problema clave de toda la humanidad. Cree tener ahora un método calculable para solucionar todos los problemas del hombre, y lo cree haber encontrado en la expulsión de la ética de las relaciones sociales, sustituyéndola por la institución del mercado. El mercado es amor. El secreto de la historia está revelado; la burguesía, al afirmar las leyes del mercado, afirma la ley de la historia.

Esta sociedad parece tan maravillosa, tan paradisíaca, que el burgués se siente con el derecho de imponerla donde quiera. Toda conquista del mundo se transforma en servicio a la humanidad. Su utopía es tan grande, que cualquier medio que emplea es bueno en relación al paraíso que está trayendo. Mandeville lo expresa ya antes de Adam Smith: Vicios privados, virtudes públicas. En el mercado, y para que haya mercado, todo es lícito. Pero no solamente lícito. Todo es servicio a la humanidad; la maravilla del mercado compensa cualquier acción que el burgués pueda emprender. El trabajo forzado por esclavitud de millones de seres humanos, la colonización y destrucción cultural de grandes partes de la tierra, el exterminio de poblaciones enteras, todo es: vicio privado, que es virtud pública. Para esta visión burguesa del mundo, el crimen sería no cometer estos crímenes. El burgués actúa bajo la convicción de tener que cumplir con una ley de la historia, y ningún medio debe ser excluido para que esta ley se imponga. Porque la ley del mercado, como ley de la historia, es la ley de la bondad. Por eso, la ley del mercado se transforma para la burguesía en la ley de la historia, que tiene un destino mesiánico. En este mismo sentido ya habla John Locke. Parafraseándolo: ¿Qué es San Francisco al lado del inventor de la quinina? Una

10. Ver Hugo Assmann/Franz J. Hinkelammert: *Economía y Teología*. Colección Teología y Liberación. Por aparecer. En especial, la parte escrita por Hugo Assmann.

ilusión, nada más. El inventor de la quinina hizo mucho más por la humanidad que todos estos benefactores juntos (11).

Todos los infiernos que la burguesía produce, los esconde y los compensa por esta su imaginación del mercado como un gran paraíso, un cielo en relación al cual ningún infierno cuenta. Todos los infiernos que la sociedad burguesa produce, se transforman a la luz de esta ilusión utópica en pasos necesarios y convenientes al paraíso. Cuanto más dureza muestra, más rápido el tránsito. Por eso, ella no se debe ablandar nunca. Cualquier paso atrás, es un paso que sería un sacrificio para la humanidad. No cometer esos crímenes, sería precisamente lo inhumano.

El argumento no es más que una gran tautología. Sin embargo, la burguesía está convencida de que es el resultado incuestionable de la ciencia empírica misma. Se siente apoyada por toda la autoridad de estas ciencias. Por tanto, no acepta ningún argumento, y en nombre de la ciencia dogmatiza su visión paradisíaca. Encerrada en sí misma, pierde toda capacidad de dialogar.

Esta es la mística del mercado tal como fue elaborada durante el siglo XVIII. Nunca más ha vuelto a desaparecer; la burguesía se ha justificado siempre por esta construcción de su cielo. Ciertamente, ha habido otros pensamientos burgueses, como el pensamiento de John Stewart Mill durante el siglo XIX, o en el siglo XX el de John Maynard Keynes. Pero en ningún momento han podido superar esta metafísica del mercado, que subyace siempre. Sin embargo, en las últimas dos décadas, ha aparecido nuevamente este utopismo con un esplendor sin comparación y se ha transformado en el pensamiento más abierto de la burguesía occidental. Hoy, como lo fue en el siglo XVIII, es el pensamiento absolutamente dominante en el mundo burgués y muestra una gran capacidad de arrastre, incluso sobre el mundo socialista.

Sin duda, no se puede entender lo que hoy ocurre con el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo sin tomar en cuenta la fuerza encubridora de este utopismo burgués. Esta frialdad completa del corazón, con la cual por el cobro de la deuda se está produciendo un infierno en tres continentes, no es comprensible sino a la luz de un utopismo destructor, el cual encubre toda esta destrucción del hombre y de la naturaleza como un paso transitorio hacia el paraíso que esta ideología promete. Cuando el FMI argumenta que el cobro de la deuda es precisamente un servicio a los pobres del mundo, él se integra en este misticismo del mercado que la burguesía está inventando siempre de nuevo y que lo hace lucir tanto más, cuanto más grandes son los infiernos que produce en este mundo. Al definir las leyes del mercado como ley metafísica de la historia, ella se arroga el derecho de aplastar a toda la

11. Ver John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*. 2 volumes, Dover, New York, 1959. Dice sobre las obras del progreso técnico y económico: "Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su autor: y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquél que inventó por primera vez la imprenta, descubrió la brújula, o hizo público la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más para la propagación del conocimiento, para la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquéllos que construyeron colegios, casas de trabajo u hospitales." II, S.352. Hay que admirar, hacer reverencia y glorificar a estas obras, y no a San Francisco.

humanidad en nombre de su ilusión utópica. Se trata de la peor forma de destruir a la humanidad y a la tierra misma.

La víctima de la ley de la historia

Sin duda, cuando se propaga la realización implacable de una ley metafísica de la historia como amor al prójimo, se está diciendo algo que interfiere con la tradición teológica. Esta metafísica del mercado implica un juicio sobre la teología, y la teología burguesa siempre ha mostrado una gran tendencia a someterse a esta metafísica —más aún, cuando aparece con la apariencia aplastante de la científicidad. Este pensamiento burgués incluso prohíbe al teólogo responder, aduciendo esta científicidad aparente como último y único argumento válido. Por tanto, frente a tanto aparato científico artificial, frente a tanto paraíso escondido por tantas fórmulas matemáticas irrisorias, frente a tanta escolástica económica sin huesos, el teólogo fácilmente se siente inseguro.

No puede retirarse a sus respectivos dogmas, ni a una lectura fácil de las sagradas escrituras. La metafísica del mercado ha viciado todo eso. Si el amor es el sentido implacable de un aparato del mercado, de una ley de la historia que pasa por encima de cualquier suerte humana, todas las palabras de la tradición cambian su significado, y, por tanto, no se puede recurrir a estas palabras sin establecer el significado que tienen. El significado deja de ser obvio. Todo se puede leer en los términos de esta metafísica invertida. Por tanto, se necesita una referencia concreta a partir de la cual reestablecer todos los sentidos.

Esta referencia no puede ser sino la de la víctima de este tipo de leyes metafísicas de la historia. La ley de la historia hace aparecer la víctima como el paso necesario para el destino de la historia. En esta visión, la historia, al avanzar hacia el paraíso prometido, tiene que producir estas víctimas, cuya suerte no cuenta para el gran final hacia el cual se está avanzando. Se puede contestar a esta metafísica de la ley de la historia, únicamente, afirmando la vida de la víctima en contra de todo lo que se dice del carácter científico de la ley victimaria. Una ciencia es falsa si justifica estas víctimas, tenga el aspecto científico que tenga, prometa los cielos que quiera prometer. Una teoría es científicamente válida, si sus realizaciones no producen víctimas necesarias en su paso por la historia. La víctima debe ser el criterio de verdad de cualquier teoría. Por eso, las víctimas son el criterio de verdad sobre las leyes del mercado. Las víctimas son el criterio de verdad sobre el cobro de la deuda externa. Los cielos que prometen el FMI y los gobiernos de los países acreedores —estas catedrales de la libertad, de las cuales hablaba Reagan—, son completamente irrelevantes y solamente encubren los infiernos que se están produciendo. La ley metafísica de la historia vive de sacrificios humanos. Hace falta ponerse al lado de la víctima en contra de estos sacrificios. Ninguna ciencia es válida, si no acepta este punto de partida (12).

12. La ley liberal de la historia, que anuncia precisamente esta obligación moral al genocidio, la encontramos ya definida en Adam Smith: "En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es como la escasez de hombres, al modo que la de las mercaderías, regula necesariamente la pro-

La víctima es el pobre, pero visto frente a una ley de la historia que comete en él un sacrificio humano en un altar, erigido en nombre de esta ley. Lo que se revela en la ley de la historia es un Dios sacrificador, en nombre del cual se devora a los hombres y, al final, a la tierra misma. Hoy, precisamente, esta ley de la historia se hace presente en el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, sacrificando a su paso por la historia a los pueblos y a la naturaleza.

Hay que ponerse al lado de las víctimas, hay que gritar frente a esta destrucción desoladora de tres continentes. Sin embargo, hay que repensar a la vez teológicamente esta situación. Ponerse al lado de las víctimas, sin duda es una cuestión de fe. Pero, ¿es unívoca la fe?

La ley metafísica de la historia, que hoy retorna como una máquina aplanadora del mundo, muchas veces se ha basado, precisamente, en una pretendida fe cristiana. Lo ha hecho en tal grado que hoy, a muchos cristianos, su propio cristianismo los hace afirmar esta ley. Para muchos vale que es cristiano pagar la deuda, aunque se sacrifique todo. Una larga tradición sacrificial se ha apoderado del cristianismo, especialmente a partir de la teología de Anselmo de Canterbury, cuya esencia es: el hombre es sacrificado, y con Cristo acepta ser sacrificado. Su perfección está en aceptar que haya víctimas. Como tal, el cristianismo se ha integrado al ejercicio del poder. Aparece la visión del poder como fuerza sacrificadora, frente a la cual el cristiano —como Jesús en la cruz— se deja sacrificar y —como Jesús, el último juez— sacrifica él mismo a los hombres. Hay una teología perfectamente adecuada al sacrificio de la humanidad en pos de esta ley de la historia. El poder y el cristianismo tienen mucho desarrollo juntos, y, por tanto, han llegado a un resultado común. Se trata de la imagen de un Dios que no puede perdonar la deuda que la humanidad tiene con él, porque su justicia exige el cumplimiento de la ley, aunque eso signifique sacrificar a su propio hijo. Sacrifica, por tanto, a su hijo en pos del cumplimiento de la ley.

Si Dios es eso, el cristiano no se puede poner al lado de la víctima para reclamar el hecho de que haya víctimas. Puede solamente consolarla y darle fuerza para aguantar y aceptar ser la víctima. No puede hablar en favor de ella. No puede rechazar el hecho de que haya víctimas, no puede reclamar por los sacrificios humanos que se están realizando. En la lógica de Anselmo, Dios pide estas víctimas. No dárselas, sería una rebelión en contra de Dios.

Darse cuenta de esta lógica, es muy doloroso. Una tradición muy larga está en juego. No es toda la tradición del cristianismo, pero es una tradición que desde hace mil años se considera la más ortodoxa. Y es curioso que precisamente esta tradición y su continuidad nunca haya sido cuestionada hasta hoy, tampoco por la reforma. Esta cuestionó profundamente el cristianismo medieval, pero no su ortodoxia teológica. (Se trata especialmente de Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval y Thomas Kempis con su *Imitatio Christi*). Estoy convencido que esta ortodoxia de la Edad Media preparó la sociedad burguesa, con el resultado de que sus consecuencias hoy la confirman.

ducción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo: en la América Septentrional, en la Europa y en la China". Smith, Adam, *op.cit.* Tomo I, pág. 124. (Libro I, Cap. VIII: De los salarios del trabajo. Sección II: págs. 118-133).

Ponerse al lado de la víctima de las leyes de la historia, implica cuestionar precisamente esta tradición sacrificial de la fe cristiana. Hay un mito central alrededor del cual el cristianismo se ha desarrollado en términos sacrificiales, y por tanto, en términos de la afirmación irrestricta del poder. Se trata del mito del sacrificio de Isaac por su padre Abraham. En la preparación y argumentación del cristianismo sacrificial ha jugado un papel clave, y sigue jugándolo. Se conoce la historia. Según la lectura cristiana tradicional, Dios exigió a Abraham el sacrificio de su hijo Isaac, y Abraham fue obediente y llevó a su hijo a la montaña para matarlo. Cuando estaba a punto de hacerlo, Dios le detuvo la mano y salvó la vida de Isaac. No le exigió llevar a cabo el sacrificio; a Dios le bastó la buena voluntad de matarlo. Abraham había tenido fe: ésta consistía en su disposición de matar a su hijo, para sacrificarlo a Dios.

El cuento es extraño, y se encuadra perfectamente en la teología de Anselmo. Allí Dios es este padre Abraham, que, siendo más perfecto que Abraham, mata realmente a su hijo en el altar del sacrificio. En la tradición cristiana se ha leído siempre el cuento de Abraham en estos términos. Sin embargo, no puede haber la más mínima duda de que esta lectura no corresponde de ninguna manera al texto, tal como aparece en la Biblia. Bien leído el texto, en la Biblia la fe de Abraham es lo contrario de lo que esta lectura sostiene.

Allí hay también la exigencia de Dios, dirigida a Abraham, de sacrificar la vida de su hijo (13). Abraham sube

13. El texto del Génesis dice: "Tiempo después, Dios quiso probar a Abraham y lo llamó: 'Abraham'. Este respondió: 'Aquí estoy', y Dios le dijo: 'Toma a tu hijo, al único que tienes y al que amas, Isaac, y anda a la región de Moriah. Allí me lo sacrificarás en un cerro que yo te indicaré'" (Gn 22.1).

La lectura cristiana tradicional es: Dios quiere ver si Abraham realmente está dispuesto a sacrificarle la vida de su hijo. Si lo sacrifica, prueba tener fe. El sentido bíblico es al revés. Si lo sacrifica, prueba *no* tener fe. Al *no* sacrificarlo, Dios le renueva la promesa.

Hay varias referencias bíblicas que pueden aclarar el hecho:

1. Jeremías niega toda posibilidad que Dios haya pedido alguna vez tal sacrificio:

"Porque me han dejado, han hecho extraño este lugar y han incensado en él a otros dioses, que ni ellos ni sus padres conocían. Los reyes de Judá han llenado este lugar de sangre de inocentes, y han construido los altos de Baal para quemar a sus hijos en el fuego, en holocausto a Baal -lo que no les mandé ni les dije ni me pasó por las mientes-. (Jer 19.4,5). Ver también Jer. 7.31; Jer 32.35.

2. Ezequiel admite que Dios alguna vez haya dado "preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir", pero exclusivamente para producir horror en el hombre: "E incluso llegué a darles preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir, y los contaminé con sus propias ofrendas, haciendo que pasaran por el fuego a todo primogénito, a fin de infundirles horror, para que supiesen que yo soy Yahveh" (Ez, 20.25,26). Eso excluye una prueba de fe.

3. Un texto análogo sobre David hace claro que la prueba de Dios, que pide un crimen, es en verdad una prueba de parte de Satanás. El segundo libro de Samuel, dice: "Se encendió otra vez la ira de Yahveh contra los israelitas e incitó a David contra ellos diciendo: 'Anda, haz del censo de Israel y de Judá'" (2 Samuel 24.1). Al mismo hecho se refiere el primer libro de las Crónicas: "Alzóse Satán contra Israel, e incitó a David a hacer el censo del pueblo" (1 Crónicas 21.1). Y David, que según 2 Samuel había cumplido con la palabra de Dios, descubre que fue la palabra de Satanás: "Desagradó esto a Dios, por lo cual castigó a Israel. Entonces dijo David a Dios: 'He cometido un gran pecado haciendo eso. Pero ahora perdona, te ruego, la falta de tu siervo..' (1 Crónicas 21.7,8). Dios le pidió el censo para probarlo. Al realizarlo, cometió un pecado porque no descubrió que la prueba la

con él a la montaña, para sacrificarlo. Sin embargo, al acercarse a su víctima, Isaac resiste; Abraham se da cuenta que esta exigencia no puede venir de Dios, y dice: No. En vez de sacrificarlo, lo salvó para Dios. No obstante, este su orgullo, de ponerse por encima de la ley y ajustarla a la vida del hombre, Dios lo reconoce como fe y lo recompensa con la renovación de la promesa(14).

En esta su forma más fiel, el mito de Abraham es un grito de libertad, una afirmación del hombre frente a la ley, que mata; es la exigencia de someter la ley a las necesidades de la vida humana. En esta forma, se devuelve a Abraham lo que hace su grandeza. Pero se devuelve su grandeza también a Dios, que no es el Dios de los sumisos, sino el Dios del hombre que se hace señor de su propia historia. También el Dios de aquellos que se levantan en contra de las leyes metafísicas de la historia, en nombre de las cuales se sacrifica a los seres humanos.

Abraham es el victimario potencial, que se convierte y deja de serlo. Isaac es la víctima potencial, cuya resistencia logra la conversión de su padre a la libertad. Abraham se hace libre, al dejar libre a su hijo. La libertad la logran los dos en su encuentro, que es encuentro de hermanos. Por tanto, Dios reconoce en Abraham al padre de la fe y establece con él la alianza, que es alianza de libres que se reconocen mutuamente. Sin embargo, aquel dios que lo mandaba a sacrificar a Isaac, resulta un dios falso.

La víctima pasa por un crepúsculo de los dioses, a partir del cual se descubre a la víctima y su derecho de no ser sacrificado, como la raíz de la fe. Dios vuelve a partir de esta fe. Eso es ya la propia experiencia de Jesús, su abandono por Dios. Así también vivieron los indios la conquista:

Entonces todo era bueno y entonces los dioses fueron abatidos.....¡Castrar al sol!

Eso vinieron a hacer aquí los españoles. Quedaron sus hijos, aquí en medio del pueblo, esos reciben su amargura...(15).

Los sobrevivientes del holocausto de los judíos viven esta misma situación. Marek Edelman, uno de los comandantes del levantamiento del *ghetto* de Varsovia, dice lo siguiente:

Dios abandonó a los judíos, y ellos lo abandonaron a él (16).

En el *ghetto* fue igual, la religión desapareció. Todas esas historias en las cuales se cuenta que los judíos han orado cuando estalló la rebelión, son inventos bonitos, literarios.

Pues se mataba a los hombres para nada y por nada. Tú ibas

pasaba solamente si no cumplía con lo que Dios le estaba pidiendo. Al cumplirlo, no había hablado Dios, sino Satanás. No hay duda de que la prueba de Abraham es de este tipo. A diferencia de David, Abraham pasó la prueba y no cayó en pecado. Habría caído en el caso de cumplir con lo que Dios, quien hace la prueba, le exigía. En la prueba tiene que mostrar que es libre, es decir, no someterse al cumplimiento de ninguna ley sin un discernimiento responsable. Libertad es libertad frente a la ley. (Sigo en esta nota los argumentos de Pablo Richard en una conferencia pronunciada en el DEI, en marzo de 1989). Ver también: Santa Ana, Julio de: "Costo social y sacrificio a los ídolos". *Pasos*, N. 6, junio 1986.

14. Ver Franz J. Hinkelammert: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, 1989.

15. Ver Miguel León Portilla: *El reverso de la conquista*. Editorial Joaquín Mortz, México, 1980, pág. 78.

16. "Es ist besser etwas zu tun als nichts zu tun." Ein Gespräch zwischen Marek Edelman und der Untergrundzeitschrift "Czas", Poznań. In: Detlev Claussen: *Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*. Luchterhand, Darmstadt 1987. S.246.

paseando, fueras de pelos negros o grises, y entonces te mataban. ¿Cómo creará un hombre así en Dios? No había hecho nada malo. Hasta hubiera limpiado las botas a tal alemán... ¿Ustedes creen que los polacos seguirían creyendo en Dios, si Cristo mandara a matar 20 millones de polacos? (17)

Además, yo sabía en 1943 que la cosa estaba políticamente perdida... Es mejor, hacer algo, que no hacer nada. *Ich habe 1943 im übrigen gewußt, daß die Sache politisch verloren war... Es ist besser, etwas zu tun, als nichts zu tun* (18).

Después de esta pérdida de la fe, vuelve ella, pero ahora como solidaridad con la víctima. A la pregunta sobre lo que significa ser hoy judío, responde:

Significa, estar al lado de los débiles, no al lado de los poderosos, porque los poderosos siempre han perseguido a los judíos... Yo creo que uno tiene que estar siempre al lado de los perseguidos, independientemente de quiénes sean. Hay que dar al perseguido vivienda, hay que esconderlo en el sótano, no hay que tener miedo de eso, y en general hay que estar en contra de aquellos que persiguen. Eso es lo único para lo cual hoy uno es judío (19).

Quien hoy se considera como un judío europeo, siempre estará en contra de los poderosos. Un judío se siente siempre unido al débil (20).

Contesta a la pregunta de si hay entonces alguna diferencia entre el judío, que está al lado de los débiles, y los débiles no-judíos: "¿Si hay alguna diferencia? No" (21).

Jean Améry, un sobreviviente de Auschwitz, describe esta vivencia de la pérdida de la dignidad:

Si pienso bien que el robo de la dignidad no es otra cosa que el robo potencial de la vida, entonces el derecho a la dignidad debe ser el derecho a la vida... A quien se le ha quitado la dignidad, vive bajo la amenaza de la muerte, como un destino sin escape... (22).

Pasa a insistir en su continua búsqueda de la comprensión del ser víctima: "En mi constante esfuerzo, de entender la condición básica de la víctima..." (23).

Esta misma situación la vemos también en Elie Wiesel, otro sobreviviente de Auschwitz:

Nunca olvidaré esa noche, la primera en un campo, que ha convertido mi vida en una larga noche, siete veces maldecida y siete veces sellada. Nunca olvidaré ese humo. Nunca olvidaré las pequeñas caras de los niños, cuyos cuerpos vi convertirse en espirales de humo bajo el silencioso cielo azul. Nunca olvidaré esas llamas que consumieron mi fe para siempre. Nunca olvidaré el nocturnal silencio que me privó para toda la eternidad del deseo de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos en que asesinaron a mi Dios y a mi alma e hicieron polvo mis sueños. Nunca olvidaré estas cosas aunque esté condenado a vivir tanto como Dios mismo. Nunca (24).

17. *Ibid.*, pág. 247.

18. *Ibid.*, pág. 255.

19. *Ibid.*, págs. 260-261.

20. *Ibid.*, pág. 261.

21. *Ibid.*, págs. 261-262.

22. Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* dtv. München 1988, pág. 109.

23. *Ibid.*, pág. 122.

24. Citado según Marc H. Ellis: *Hacia una teología judía de la liberación*. DEI, San José, 1988, pág. 28. Esta posición de la víctima la

De esta pérdida de la fe, resulta el testimonio en favor de las víctimas:

Sabía que el papel de sobreviviente era testificar... ¿Cómo se describe lo inexplicable? ¿Cómo se utiliza? ¿Cómo puede uno restringirse al recrear la caída de la humanidad y el eclipse de los dioses? (25).

Sin embargo, no hay muchos testimonios porque los victimarios se encargaron de destruirlos lo más posible. Pero también las madres africanas, que se arrojaron al Misisipí, para que sus hijos no fueran esclavos, deben haber pasado igualmente por este abandono de Dios, que es vivencia de la víctima. Hoy la viven muchos en las zonas de miseria del Tercer Mundo. Si se produce la fe a partir de esta situación, el Dios es otro, porque cayó el dios del victimario.

De esta forma, la figura de Abraham es realmente única. La tradición griega no conoce nada parecido. La contrapartida griega es Agamenón en su viaje a la conquista de Troya. Al encontrarse detenido en su viaje debido a la falta de viento, el oráculo le revela que tiene que sacrificar a su hija Ifigenia a la diosa Artemisa, para llegar a Troya sin más accidentes en el camino. La diosa que pide a Agamenón el sacrificio de su hija, es la misma divinidad que pide a Abraham el sacrificio de Isaac. Abraham, sin embargo, descubre su fe y su libertad, y no mata. Agamenón, en cambio, no tiene fe. Mata a su hija como precio por la conquista de Troya (26). Por tanto, no puede conocer nunca a Dios, y tampoco a la libertad. La libertad griega nunca superó este límite y no fue más que la aceptación libre de leyes, aunque maten. La libertad frente a la ley, que somete la ley a las necesidades de la vida humana, solamente ha sido concebible en la tradición de la fe de Abraham.

Ni Grecia, ni Roma, descubrieron esta libertad humana originada en la fe de Abraham. Jesús vivía esta fe, y la vivió hasta la muerte, en identificación con todas las víctimas de la historia, con todos los Isaacs que hay y que habrá. Sin embargo, la recepción del cristianismo por el imperio—imperio romano primero, y tantos otros imperios después— sofocó esta gran libertad por la tradición griego-romana, que nunca ha podido ver más allá de la ley del poder y de la dominación como último límite de lo humanamente permitido. Ha transformado a Jesús en un edipo griego de nuevo cuño, y al Dios Padre en un Agamenón de alcance universal. Al origen de la libertad

expone Benjamin, Walter: "Theses on the Philosophy of History", en: *Illumination*, ed. por Hannah Arendt, New York, Schocken, 1978 citado por Ellis, págs. 114-116.

25. *Ibid.*, págs. 27-28.

26. Según el mito, Agamenón se resiste al comienzo. Posteriormente consiente, porque Ifigenia acepta ser sacrificada para bien de la expedición. Ver: Robert von Ranke-Graves: *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*. Rowohlt, Hamburg 1955, Tomo 2, págs. 281-282. Esta parece ser más bien la fuente de la interpretación sacrificial de la crucifixión de Jesús. Parecida es la muerte de Sócrates. Este es condenado por el poder y él mismo ejecuta su muerte, aunque la considere injusta. Acepta el derecho de la polis de matarlo, aunque eso sea injusto. En la tradición bíblica este tipo de sometimiento a la ley sacrificial es cortado por la fe de Abraham, y ya no aparece más. La situación de Jesús es completamente diferente. El trata de escapar, y al ser atrapado, es matado. Pero no se mata a sí mismo, sino que se pone por encima de la ley, aunque esta lo mate. Jamás acepta la justicia de su muerte: esta es injusta. Por tanto, en su resurrección, la vence. La teología conservadora, en cambio, interpreta la crucifixión en la tradición griega, a la manera del sacrificio-autosacrificio de Ifigenia o de Sócrates.

cristiana, en cambio, al judío, se lo transformó en blanco del odio (27).

Si hoy nos queremos poner al lado de la víctima, forzosamente debemos recuperar esta fe de Abraham, para no transformarnos en nuevos Agamenón. Es una fe existencial, vital, inmediata, que tiene que inspirar las confesiones de fe que hagamos. Sin embargo, eso nos va a obligar a repensar nuestra propia tradición cristiana para poder enfrentar, por fin, la ley que mata, en vez de someternos ciegamente a ella. Pero eso será un volver a pensar nuestra tradición cristiana a partir de sus raíces judías.

La fe en el interior de la economía

Se necesita fe para poder reivindicar la libertad. Hoy, todo un mundo está amenazado de ser sacrificado en nombre de la ley de la historia, que se formula como ley del mercado. Hace falta la afirmación de la libertad para imponerse a esta ley y asegurar la vida humana, para que no sea sacrificada. Hoy todo el mundo es Isaac, pero el victimario no se quiere reconocer como Abraham: hombre libre que rechazó sacrificar a su hijo por tener fe, y con el cual Dios estableció la alianza sobre la base de esta fe.

Pero no solamente hace falta fe. También hacen falta técnicas, procedimientos, políticas económicas adecuadas. Hace falta poner en práctica la fe, para que sea viable. Hay que organizar la economía para que cumpla con sus fines elementales: asegurar la sobrevivencia de todos los seres humanos a través de su trabajo y una distribución adecuada de los ingresos, y basar esta solución en el respeto a la sobrevivencia de la propia naturaleza, sin la cual el mismo hombre no puede existir. Una economía es racional, solamente en el caso que cumpla con estas condiciones básicas. Por tanto, tenemos que asegurar una organización tal de la economía, que ésta sea compatible con el cumplimiento de esas condiciones.

27. Sin duda, el cristianismo, desde el siglo IV en adelante, pero con toda nitidez desde el siglo XI, transforma la tradición judía, y con ello su propio origen judío, en demonio. Hay indicios que simbolizan este hecho con fuerza convincente. En relación al cristianismo temprano, Dios y el demonio cambian mutuamente su lugar. Eso se nota ya en el hecho de que un antiguo nombre de Jesús, es decir su nombre Lucifer, es transformado en nombre del diablo. En el mensaje cristiano y en los primeros siglos del cristianismo, Lucifer era el nombre de Jesús. Ya en los siglos III y IV se empieza a referirlo al demonio. A partir del siglo XI, en cambio, Lucifer y el demonio son sinónimos. Eso empieza en la gnosis del siglo II, en la cual, en contra de los judíos, Yahveh es denunciado como el ángel caído, transformado en demonio. Ver Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, 1981, pág. 225. También Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, págs. 109-110. Anselmo de Canterbury interpreta este cambio en el interior del misterio de la redención. Cuando trata la redención como el pago de una deuda a Dios, cambia todo el esquema anterior en el cual el pago no lo recibe Dios, sino el diablo. Por tanto, no se habla de una deuda, sino preferentemente del pago de un rescate. De nuevo, se da el cambio de lugar entre Dios y el demonio. Antes el demonio recibía el pago, ahora es Dios quien lo recibe. También aquí la tradición judía del cristianismo, y por tanto, su propio origen, es transformado en demonio. Ver Gustaf Aulén: *Christus Victor. An historical study of the three main types of the idea of the atonement*. New York, 1961, págs. 28-30. Esta negación del judío Jesús de parte de esta ortodoxia cristiana es descrita también en Friedrich Heer: *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*. Ullstein Sachbuch. Frankfurt/Berlin 1986. S. 548.

Sin embargo, estamos hoy más lejos de este fin de lo que estuvimos dos décadas atrás. Las décadas de los cincuenta y los sesenta buscaron una forma de vivir y de desarrollar las economías del Tercer Mundo, que se preocupaba de lograr la integración de la población entera en el producto social sobre la base del trabajo de cada uno. En los años setenta y ochenta, en cambio, esta preocupación fue abandonada, imponiéndose de nuevo, sin consideración de los sacrificios humanos resultantes, la ley del mercado. Esta tendencia, que se impuso ya en los años setenta, es llevada a su extremo con el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, a partir del año 1982. La ley del mercado se transformó en ley victimaria y sacrificial, que arrasa hoy al Tercer Mundo.

Sin embargo, la libertad consiste en no producir víctimas. Esta es la raíz de la libertad cristiana, una raíz que el cristianismo comparte con el judaísmo. Por eso, la liberación exige buscar alternativas a esta economía que hoy destruye la libertad, al destruir la vida humana y la de la naturaleza.

Se trata de una tarea urgente, que el teólogo solo no puede cumplir. Es un reto a toda la sociedad, pero igualmente a las ciencias sociales, incluyendo las económicas.

Estas ciencias sociales no están muy preparadas para esta tarea. Sobre todo las ciencias económicas, como se las enseña en nuestras universidades, ven como su tarea explicar o defender estas leyes del mercado, que producen resultados tan fatales. Ellos juzgan desde el punto de vista del victimario, no de la víctima. Su libertad es una libertad que consiste en producir víctimas. Sin embargo, la tarea hoy es, precisamente, preguntar por un ordenamiento económico tal que permita la vida de todos los seres humanos y de la naturaleza. Tradicionalmente, las ciencias económicas no se hacen esta pregunta tan clave, sino que la rechazan en nombre de la tesis de la neutralidad de las ciencias. El resultado es que, sobre los problemas claves del hombre de hoy, muy poco pueden decir.

Eso dificulta enormemente la necesaria búsqueda de alternativas económicas en la situación actual. Hace falta vencer también a los científicos que se puede y debe hacer una ciencia, que vea la sociedad desde el punto de vista de la víctima y que aporte al esfuerzo de liberarla de esta aparente fatalidad.

Sin embargo, las ideologías del mercado que actualmente están en vigencia siguen prometiendo un cielo, que sólo encubre el infierno que las leyes del mercado están produciendo. Se trata de un cielo, detrás del cual se esconde el surgimiento de una nueva ley histórica completamente metafísica—esta vez en nombre del mercado— que amenaza a la humanidad de la misma manera como otras leyes de la historia la han amenazado en este siglo.

Quiero terminar citando a Dietrich Bonhoeffer, teólogo alemán, quien fue víctima de otra ley metafísica de la historia, en nombre de la cual actuaba el nazismo alemán:

Mejor que la verdad en boca del mentiroso es la mentira, mejor que el amor al prójimo del enemigo del hombre es el odio..

Que el Mal aparezca en forma de la luz, de la bondad... de la justicia social, es para aquél que piensa en términos simples, una clara confirmación de su maldad abismática (28).

EL MONTE (EL BOSQUE): CIELO E INFIERNO DEL HOMBRE AFROAMERICANO

*Dra. Mariela Gutiérrez**

Persiste en el afroamericano la creencia africana en la espiritualidad del Monte (bosque, selva). Es en el Monte donde descubrimos el complejo anímico del afroamericano y sus puntos de contacto y oposición con otras culturas. El Monte es parte imprescindible de las creencias africanas, el cual tiene como característica principal el proceso de la germinación perenne de la realidad inmediata, sin la nostalgia del Paraíso Terrenal.

El afroamericano posee, al igual que otras culturas, el mito paradisiaco. Lo que diferencia la concepción africana de la occidental es que la primera no trata de destruir el orbe en una búsqueda fútil del Paraíso perdido; en la mitología africana el Monte aparece como una constante germinación, sin destrucción, en el cual el Cielo y el Infierno se aúnan por la cohabitación de dioses buenos y malos.

La introducción de esclavos en las Antillas comenzó en los años tempranos de la conquista. En Santo Domingo, hoy República Dominicana, el gobernador Nicolás de Ovando, alrededor de 1501, ordenó la importación de esclavos hacia las islas del mar Caribe.

En 1517, Carlos I Rey de España, Carlos V del Imperio, autorizó el mercado directo entre África y las colonias. Los esclavos eran traídos en los llamados barcos negreros, auspiciados principalmente por contratistas ingleses y portugueses, y hasta cierto punto por contratistas españoles. Todos sabemos muy bien hoy en día que los españoles no fueron los únicos culpables de la trata y comercio de esclavos. Los fondos culturales de esos hombres subyugados, arrancados por la fuerza de su medio, eran diversos, hablaban diferentes lenguas, sus creencias poseían variaciones, unos eran reyes, otros eran nobles, otros plebeyos, tantos seres de diferentes tribus aunados únicamente en el dolor y en el éxodo forzado. Pero para los cazadores de esclavos no importaba nada de esto, ni sus creencias diferentes, ni que fueran seres humanos, y mucho menos de qué cultura venían.

He aquí la situación histórica en que se encontraban los que sin quererlo debieron "emigrar" a tierras americanas. Junto con el trasplante trajeron consigo sus tradiciones, y sus creencias, todas fuertes, poderosas, porque el universo del africano late al unísono; y es por esta razón, ante todo, que el hombre blanco no pudo ni destruirlo ni empañarlo. En el prólogo de mi libro *Los cuentos negros de Lydia Cabrera* (págs., 9-10) cito al escritor yoruba Adebayo Adesanya, quien describe la armonía cósmica del universo africano de la siguiente forma:

No hay ahí únicamente una relación de hechos y religión, de religión y razón, de razón y hechos casuales, sino una

* La Dra. Mariela Gutiérrez es profesora en el Departamento de Español de la Universidad de Waterloo, Waterloo, Ontario, Canadá.

relación o unificabilidad recíproca de todas las disciplinas. Cuando una teoría médica contradice por ejemplo a una conclusión teológica, se desecha ésta o se desecha aquélla. La exigencia de una unificabilidad recíproca de todas las disciplinas elevada a sistema es el arma principal del pensamiento yoruba. En el pensamiento griego es posible poner entre paréntesis a dios sin que sufra daño alguno la arquitectura lógica del pensamiento griego. Esto no puede hacerse en el yoruba. El pensamiento medieval podría, si así se quisiera, renunciar a la ciencia natural. En el pensamiento yoruba esto sería imposible. En el moderno pensamiento científico-natural, Dios no tiene cabida. Esto no podría suceder en el pensamiento yoruba, pues desde Olodumare se erigió un edificio de conocimientos en el que el dedo divino se manifiesta todavía en los elementos más rudimentarios. La filosofía, la teología, la política, la ciencia social, el derecho agrario, la medicina, la psicología, el nacimiento y la muerte se encuentran abarcados en un sistema lógico tan cerrado que la estructura se paralizaría si se extrajera de él una sola parte (Adesanya 1958:39).

Teniendo, de esta manera, una idea de lo que son las bases de la filosofía africana, podremos penetrar con un poco más de lucidez en el contexto religioso de la vida del africano trasplantado a América, el cual se sabe "hijo" del Monte o bosque; el Monte, por su parte, es el equivalente particular en la tradición africana de la tierra como Madre Universal y fuente de vida, morada de los dioses y centro de peregrinación y sacrificios.

Persiste en el afroamericano la creencia en la espiritualidad del Monte, donde toda vida tuvo allí su comienzo. Es en el Monte donde descubrimos el complejo anímico del afroamericano, y sus puntos de contacto y oposición con otras culturas; por ejemplo, el universo africano tiene como característica principal el proceso de la germinación perenne de la realidad inmediata, sin la nostalgia del Paraíso Terrenal. *En la tradición africana existe, al igual que en otras culturas, el mito del Paraíso Terrenal, lo que diferencia la concepción africana de la occidental es que la primera no trata de destruir el orbe en una búsqueda fútil del Paraíso perdido. O sea, el mito del eterno retorno no funciona tradicionalmente en las creencias africanas; para el africano el Monte es una constante germinación, sin destrucción. Cuando se arranca un árbol, se debe sembrar siempre en su antiguo lugar una semilla de maíz, ya que el maíz es símbolo de germinación, del nacimiento de una nueva vida.* No podemos descartar el hecho de que el africano, tanto como el afroamericano, cree en la fusión del Monte y el hombre. Ambos son componentes de una misma realidad cósmica.

Tampoco podemos olvidar que en la concepción negra del Monte, nada se destruye, todo se renueva incesantemente. Tal como dice Mercedes Cros Sandoval: "El Monte es el Alfa y Omega de la existencia religiosa del negro" (Sandoval 1975:60).

El Monte, además, representa para los africanos el Cielo y el Infierno en sí mismo. El Dios Creador Olofi (Olodumare) abandonó su creación y jamás regresó; se desligó con su huída del destino de los hombres. Esa falta del Creador lleva al africano, y por ende al afroamericano, a la veneración de la naturaleza: allí en el Monte habitan dioses buenos y malos, porque el Monte es el Cielo y el Infierno al unísono.

Digamos entonces que el universo mágico del africano y su concepción del mundo que le rodea se resume en el Monte. La muerte siempre acecha al hombre. El hombre debe luchar

siempre contra los diablos y dioses malos, con la protección de los dioses buenos, y sus babalawos (sacerdotes). El hombre debe protegerse aún de otros hombres, y es allí en el Monte donde encuentra protección, y en última instancia su salvación.

Hay un hermoso cuento afrocubano recogido por la antropóloga cubana Mercedes Cros Sandoval en su libro *La religión afrocubana*, el cual sintetiza la conducta del africano ante la inminencia, primero, y la realidad, después, del trasplante de su pueblo a América, y en este caso específico a Cuba. El cuento dice que:

Ochún, la diosa del amor, de la miel, del río y de todas las cosas dulces, supo que muchos de sus hijos estaban siendo enviados a Cuba, y que allí solitarios y tristes la echaban mucho de menos. Ochún decidió irse a Cuba a consolarlos, quería bailar y regocijarse con ellos. Ochún estaba preocupada porque tenía miedo al viaje. Impulsada por sus temores se fue a ver a su hermana Yemanyá, la dueña del mar, y le dijo: "Yemanyá, tengo que cruzar el mar, tengo que ir a reunirme con mis hijos que están en Cuba, pero le tengo miedo al largo viaje". "No tengas miedo, Ochún", contestó Yemanyá. "Te cuidaré bien. Te llevaré al fondo del mar y lo cruzaremos sin grandes peligros. Sin ningún problema llegaremos a Cuba". Ochún dijo: "Me has devuelto la calma, Yemanyá, gracias. Pero dime, tú que has estado en Cuba, tú que llegas a todas sus orillas, a sus playas, ¿Cómo es Cuba, cómo son los cubanos?". "Cuba—respondió Yemanyá— se parece mucho al Africa, Ochún. Nunca hace frío, hay muchas palmeras y cocoteros, los ríos son mansos, las noches son largas. Sin embargo, no todos los cubanos son negros como las gentes de aquí, los hay blancos y mulatos". Ochún con voz apasionada respondió a Yemanyá: "Yemanyá, lo que me has dicho de los cubanos me preocupa pues es algo nuevo para mí, por eso quisiera me concedieras dos dones. Suavízame y alísame un poquito el pelo con las aguas de tu océano, y aclárame un poco la piel. Así cuando llegemos a Cuba no seré ni negra ni blanca y seré querida y adorada por todos los cubanos: negros, mulatos, blancos, todos serán mis hijos".

Yemanyá con majestuoso y maternal gesto le concedió a Ochún los dones, siendo los cubanos agraciados con una patrona, una madre que físicamente encarna las características de todos sus hijos... La Virgen de la Caridad... Ochún... (Sandoval 1975:11-12).

En este cuento, que a primera vista aparece como un precioso relato mitológico, se encierra todo el sincretismo que forjó en América la unión de las creencias africanas con las de la cristiandad, ya establecidas a la llegada de los esclavos. Ochún, no podía seguir siendo la diosa africana del amor y de los ríos, el hombre blanco no lo aceptaría, no lo permitiría; Ochún, entonces, hará osmosis con la Virgen de la Caridad, patrona de Cuba, y será venerada así también por los afrocubanos para que el blanco no se los impida. De esta manera las creencias africanas sobrevivirán en América gracias a la doble personalidad que tomarán los dioses, que desde ese momento tendrán características blanqui-negras.

Habiendo establecido así, a "grosso modo", la situación del africano que arriba a las costas de América, ahora podremos entregarnos a las bases de sus creencias.

¿Dónde habitan los dioses africanos? Es en el bosque, o monte, o selva, o maleza, donde conviven las divinidades ancestrales del africano, y por ende, del afroamericano. Donde quiera que se encuentre el bosque, en él cohabitan los mismos espíritus poderosos, quienes, justicieros o caprichosos, bené-

volos o malignos, siguen siendo el centro de temor y veneración de unos hombres cuyas acciones, éxitos y fracasos dependen de la buena voluntad de los mismos. El bosque o Monte, como le llaman los afrocubanos, es sagrado, es vivienda de los dioses, de los espíritus de los antepasados, de entes diabólicos, y de espíritus de animales ya muertos. Tal y como el hombre blanco va a la iglesia a rezar, así va el africano al bosque, con respeto y veneración.

Es preciso indicar que el bosque posee todo lo que el africano necesita para la celebración de sus rituales sagrados y para la preparación de todo lo pertinente a su salud y bienestar. O sea, como lo es la arboleda africana, las selvas de América son lugares religiosos, místicos, dotados de alma y conocimiento para el hombre afroamericano. Este, aún en tierra americana, se siente "hijo" del bosque, reciento sagrado, lleno de efluvios y fuerzas telúricas que lo llenan de atavismos hacia su pasado africano. Los árboles y las yerbas del bosque son santos, están llenos de virtudes, están vinculados a los dioses, son vehículo de las influencias de las divinidades sobre el mundo, y por lo tanto sobre cada hombre.

Por otra parte, es imposible en tan corto espacio hablar de todos los dioses y santos de la mitología africana; los hay yorubas, congos, bantús, entre otros. Sin embargo, un hermoso panteón para el estudioso de las religiones africanas es el yoruba, del cual haremos mención de algunos de sus dioses (Orishas).

La mayor parte de los barcos negreros recogía su carga en Benín, por lo que no es de extrañar que la aportación yoruba haya sido tan grande, no sólo en número sino en la valía de la cultura aportada a zonas como el Caribe, y específicamente a la isla de Cuba. Vale decir que uno de los motivos que permitió a la cultura yoruba afianzarse en América Latina, fue el hecho de que un gran número de los esclavos traídos procedía de clases sociales altas, lo que ayudó al florecimiento de clases sacerdotales yorubas en territorio americano. Cabe aquí decir que en Africa existían las sociedades religiosas secretas, que más tarde aparecerán en América, las que poseían un gran poder e influencia políticos.

Los yorubas han sido siempre religiosos, toda su vida gira alrededor de la religión. Para ellos, el Creador y los otros dioses son los responsables de todo lo que sucede, tanto de lo bueno como de lo malo. El africano consulta el oráculo y a través de él sabe lo que los dioses le tienen deparado. Es preciso decir que en la religión yoruba hay jerarquías, las cuales forman un triángulo; en el ápice de todo se encuentra el Ser Supremo, el Creador; a un costado están los dioses de la naturaleza, y al otro los antepasados divinizados; en la base del triángulo se encuentran los poderes mágicos, los amuletos, talismanes, etc.

Sólo nos referiremos a algunos dioses de las dos primeras categorías, dentro del contexto afroamericano, sin hacer la comparación con los originales africanos; o sea, veremos a los Orishas (dioses) en su forma afroamericana, ya investidos de las transformaciones que se han llevado a cabo durante el proceso de transculturación.

Hablemos primero del Dios supremo, el Creador del Universo, Olodumare u Olofí, conocido también por Olorún, Olofin, Obá, Ogá-Ogó, entre otros. No hay comunicación directa entre los hombres y El; ésta se establece a través de divinidades secundarias, debido a que Olodumare creó el Universo y luego desapareció de éste, y desde entonces vive apartado y separado de todo. El Creador se muestra completamente indiferente a todo, nada le interesa, ni le preocupa; sin embar-

go, todo el Universo le obedece, y nada se mueve si no es por su voluntad. Olodumare no tiene ningún culto especial, y no está representando por ningún ídolo.

Yemú, por su parte, es la esposa de Olodumare, y madre de su hijo Obatalá. Orisha muy importante, de quien hablaremos más tarde, Yemú está considerada como la virgen purísima de la mitología yoruba.

Hagamos un paréntesis aquí para decir que aunque a los Orishas, o santos, se les dan equivalentes femeninos y masculinos en su versión católica, en la creencia yoruba el sexo de un santo u Orisha no tiene que ver con sus manifestaciones femeninas o masculinas, ya que la mayoría de ellos son andróginos. Su equivalencia con los santos cristianos existe sólo en relación con sus características espirituales y no con las sexuales.

El dios Obatalá es el primero y más grande de los seres creados, hijo de Olodumare y Yemú, como hemos dicho antes. Obatalá es, además, el creador del género humano. Olodumare manda a su hijo Obatalá al mundo para que éste lo continúe —ya que él lo ha abandonado— y para que todas las creaturas lo veneren. Por tanto, él es Dios de dioses, su nombre significa Rey, y es Emperador de todos los Orishas (dioses menores) y de todas las creaturas. También, Obatalá es el rey de todo lo blanco, de la pureza, y dueño de las cabezas. El creó el cuerpo humano, principalmente el cerebro, y lo albinos son sus hijos legítimos. Por último diremos que Obatalá es andrógino, por eso puede dar vida a los hombres; por su carácter bisexual representa las energías productoras de la Naturaleza, separándose así de la potencia creadora de su padre Olodumare. Su equivalente cristiano es Jesucristo, o la Virgen de las Mercedes.

El segundo gran Orisha es Changó, o Shangó, y es el dios del trueno. También es llamado Isasi. Hay dos versiones sobre su origen: en la primera, es hijo de Obatalá; en la segunda, es hijo de Yemayá y de Aggayú —Orishas inferiores. Como en esta última versión él es producto del pecado de Yemayá, ésta lo abandona y el gran Obatalá lo recoge, haciéndose así su madre adoptiva (no olvidemos que el dios es andrógino). Obatalá lo mimó, lo cría, le regala un collar de cuentas blancas y rojas, y le asegura que su palabra será al nacer el don de la clarividencia. Por eso Changó es el primer adivino entre los Orishas.

Siendo Changó el dios del trueno, también lo es de la guerra. De su vida sexual sabemos que tiene dos mujeres, que son sus hermanas carnales, Obbá y Oyá. Obbá es su mujer principal, pero Changó se separa de ella ya que celosa y deseándolo sólo para sí, le hace comer una oreja, que ella misma se había cortado. Por otro lado, Changó comete adulterio con su tía Oshún, quien se enamora de él, y es sabido que casi comete adulterio con su madre. No cabe duda que Changó es mujeriego, pero sus problemas con el sexo femenino son producto de su hermosura sin par, nadie se le resiste. También Changó es arrogante, de un carácter pendenciero y explosivo, lo que le va muy bien siendo el dios del fuego y de la guerra. Sólo su madre adoptiva, Obatalá, puede aplacar su cólera.

Los afroamericanos viejos cuentan otra versión que dice que Changó existió una vez, y fue un personaje histórico. Changó era un rey africano, reputado como hombre malo, el cual, un día, y nadie sabe ni por qué ni cómo, se convirtió en Orisha (santo) y se hundió en la tierra con Oyá, su esposa, y con una hermana de leche.

El equivalente cristiano de Changó es Santa Bárbara.

El último de los tres grandes Orishas es Ifá, quien es el gran revelador de lo oculto, el gran adivino; también es el patrón de las relaciones sexuales y del parto. Otro de sus nombres es Banga.

En su honor, el sistema que utilizan los sacerdotes o babalows en el ritual de la adivinación se llama también "Ifá". Sin embargo, no se sabe si tiene un santo equivalente en el cristianismo.

Por su parte, los Orishas inferiores son numerosos, por lo que nos contentaremos de hablar de los más conocidos.

Yemayá, o Yemanyá, de la cual ya hemos hecho mención, es un Orisha nacido en Obatalá. Se le adora como diosa de los arroyos y de las fuentes, y su fetiche es cualquier piedra que provenga de cualquiera de ellos. Su equivalente cristiano es la Virgen de Regla, patrona de los marineros, y se la representa siempre sobre las aguas del mar.

Un Orisha que emanó únicamente de Yemayá es Ogún; por lo tanto es también hermano de Changó, hecho que lo consagra como el dios Marte de los yoruba.

Ogún es el dios de la guerra y de la lucha, lo que facilita el que se confunda a veces con Eshú, divinidad malévol; además, existe la semejanza fonética. Sin embargo, Ogún es una divinidad benévola, pero que posee un carácter bélico. Siempre se le representa con fetiches de hierro, y tiene su equivalente cristiano en San Pedro.

La diosa del río que lleva su nombre se llama Ochún, o Oshún, y es una de las mujeres que Changó ama. Ella es también la diosa del amor, la Venus negra; además es la dueña del cobre, del oro y de los corales. Se le identifica con la Virgen de la Caridad del Cobre.

Babalú-ayé parece ser una divinidad médica de los yoruba. Su equivalente cristiano es San Lázaro. También se le llama Tata Fumbe.

Un Orisha muy interesante es Eshú, quien patentiza el dualismo religioso de los africanos. En naciones como Cuba y Brasil se le llama también Eleguá, Ichú, Aleguá. Este es un dios malévol, a tal punto que entre algunos hechiceros se le identifica con el Lucifer o Satán de la cristiandad.

Se le hacen sacrificios para aplacar sus malas intenciones. Sus fetiches consisten en trozos de hierro, cuchillos, cadenas, llaves; sin embargo, es importante el no confundir a Eshú con el bueno de Ogún, al cual también se le representa con fetiches de hierro.

Los sacrificios destinados a Eshú se efectúan en el bosque, o bien detrás de una puerta —probablemente porque la madera simboliza los árboles de la selva, o para conservar lo oculto del ritual. Eshú es el dios de la venganza, y con sólo poner el nombre de una persona escrito sobre el fetiche, el maleficio deseado se le transmitirá. También, Eshú es el dueño de los caminos, de las encrucijadas y de las puertas.

El equivalente cristiano de este Orisha son las Animas Benditas del Purgatorio, o también el Anima Sola. Las Animas Benditas del Purgatorio son divinidades secundarias del cristianismo, a las que se les reza invocando su ayuda, al mismo tiempo que se reza por ellas para que expíen prontamente sus pecados; y así, al alcanzar su expiación, podrán conceder al devoto el favor pedido. Por su parte, el Anima Sola es la singularización, en una imagen o estatuilla, de la devoción a las Almas del Purgatorio.

La diosa de la centella, del remolino y de las tormentas es Oyú, quien es también mujer de Changó. Su equivalente cristiano es Nuestra Señora de la Candelaria.

A Obbarase le considera como una de las manifestaciones de Obatalá. Sin embargo, algunos fetichistas dicen que es una de las manifestaciones de Changó. Obbara es un Oddú (letra o signo) de Ifá, que puede hablar a través del oráculo de los caracoles y a través del Okwele, la cadena con que adivina el babalawo o sacerdote, y que sólo él puede descifrar.

Por último, nos encontramos ante los Ibeye. Estos son Orishas de gran poder para los sacerdotes yorubas. Los Ibeye son los hijos de Oyá y Changó, y se les representa con dos muñecos de madera, labrados de idéntica manera. Sus nombres son Taewo, o Aina, y Kainde, aunque también se les llama mellizos o jimaguas; ellos acompañan siempre a su padre, el turbulento Changó, y tienen mucho ascendiente sobre Obatalá, el Creador del género humano. Se cree que los Ibeye tienen poder para retrasar la muerte de sus protegidos.

Entre los afroamericanos, cuando dos niños nacen mellizos es un gran motivo de alegría, pues se les considera como una gracia del Cielo y se les atribuyen dones sobrehumanos. Esta alegría no está siempre exenta de temor, ya que los dioses pueden desear conservar uno de los dos hermanitos.

De los Ybeye se dice que suelen ser delicados de salud. También se dice que Yewa, la diosa de la muerte, que no ama a los niños, desea poder tenerlos en sus brazos. Al igual que en otras mitologías, se considera menor al hermano que nace primero, en este caso Taewo.

Se recomienda no castigar a los hijos mellizos, a los que se debe cuidar más que a los hijos que nacen solos. Además, el trato dado a ambos debe ser el mismo, siempre, sin distinción alguna. Una de las razones es que si se les hace daño, ellos pueden entristecerse y marcharse de este mundo. Por ejemplo, si uno de los dos muere, los padres deben recurrir a un babalawo (adivino) para hacer los ruegos necesarios para que el alma del muerto no vuelva a llevarse a su hermanito. A los Ibeye no se les ha cristianizado, por lo tanto no hay imágenes cristianas que los representen. Generalmente, para la adoración de los Ibeye se conservan aún hoy día sus representaciones africanas, aunque en Cuba se han identificado, con el paso del tiempo, con los santos hermanos San Cosme y Damián.

Esta necesidad de identificación entre los dioses africanos y los cristianos lleva a los yoruba, ya americanizados, a crear creencias "afroamericanas", como la Santería o Regla de Ocha en Cuba y en Brasil, la cual difiere del Vudú haitiano y de los movimientos mesiánicos como los Black Muslims, entre otros.

Debemos comprender que sólo creando el sincretismo entre el Orisha (santo) africano y el santo cristiano, podía el esclavo adorar sus divinidades. Los supuestos parecidos entre deidades que emanan del sincretismo, han sido siempre superficiales; lo importante es la necesidad de dar un nuevo cuerpo a la divinidad para poder seguir adorándola en tierra hostil.

El bosque africano se trasplanta a América, completo, con sus dioses buenos y malos, cielo e infierno; junto con el hombre afroamericano, la concepción del bosque tiene que sufrir la adaptación, el cambio, la reinterpretación de la misma mitología, del dogma y de las prácticas rituales, que se amoldarán con el tiempo al nuevo ambiente.

Podemos exponer, sin embargo, que el proceso de sincretización religiosa que ha tenido lugar durante los últimos trescientos años, ha hecho posible la conservación de las costumbres, los valores, la música, la tradición y las lenguas africanas, y con ellos por supuesto, el arraigo completo del bosque divino, con sus dioses africanos, ahora con pasaporte americano.

Bibliografía

- Adesanya, Adebayo. "Yoruba Metaphysical Thinking". *Odú*. Idaban, V. 1958, págs. 36-41.
- Alúm, R.A., R.A. Núñez Cedeño, and R. Nodal. "The Afro-Hispanic Abakuá: a Study of Linguistic Pidginization". *Orbis*. 31.1-2, 1985, págs. 262-84.
- Cabrera, Lydia. *El Monte: Igbo Finda Ewe Orisha Vititi Nfinda*. Miami, Florida, Colección del Chicherekú. Ediciones Universal, 1971, 573 págs.
- Cabrera, Lydia. *La sociedad secreta Abakuá, narrada por viejos adeptos*. Miami, Ediciones C.R., Col. del Chicherekú en el exilio, 1970, 296 págs.
- Cros Sandoval, Mercedes. *La religión afrocubana*. Madrid, Ed. Playor, S.A., 1975, 295 págs.
- Eliade, Mircea. *Zalmoxis the Vanishing God: Comparative Studies in the religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*. Chicago/London, The University of Chicago Press, 1986, 260 págs.
- Gutiérrez, Mariela. *Los cuentos negros de Lydia Cabrera: un estudio morfológico*. Miami, Florida, Colección Ebano y Canela. Ediciones Universal, 1986, 150 págs.
- Gutiérrez, Mariela. "Un gran personaje de Lydia Cabrera". *En torno a Lydia Cabrera*. (41 ensayos de especialistas en afroamericanismo). Miami, Florida, Colección Ebano y Canela, Ediciones Universal, 1987, págs. 88-94.
- Jahn, Janheinz. *Las culturas neoafricanas*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1978, 348 págs.
- Núñez Cedeño, Rafael A. "The Abakuá Secret Society in Cuba: Language and Culture". *Hispania*. Marzo, 1988, págs. 148-154.
- Sosa Rodríguez, Enrique. *Los náñigos*. Cuba: Ediciones Casa de las Américas, 1982.
- Simmons, D. *The diary of Antera Duke. Efik Traders of Old Calabar*. ed. Darryl Forde, London, Oxford University Press, 1956.

REVISTA PASOS

Una publicación del
Departamento Ecuménico
de Investigaciones (DEI)

SUSCRIPCIÓN (6 NÚMEROS AL AÑO)

América Latina: US \$ 12

Otros países: US \$ 18

Favor enviar cheque en US \$ a nombre de:

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones

Apartado 390-2070 Sabanilla

SAN JOSE - COSTA RICA

Teléfono 53-02-29

Télex 3472 ADEI - CR

CIENCIA Y SUJETO HISTORICO

A propósito de una obra reciente
de Augusto Serrano

•••••
Arnoldo Mora R.
•••••

Es de sobra conocida la opinión de Max Weber, según la cual lo que distingue a la cultura occidental de toda otra cultura que haya existido en la historia de la humanidad es su concepto de ciencia y el lugar absoluto que en la escala de valores a ella atribuye dicha cultura. Este concepto de ciencia es, sin embargo, "ideal", es decir, un arquetipo en virtud del cual se rige u organiza la totalidad de la vida social, aunque nunca se alcance, pues su objetivo real no es darle plena realización, sino normar la acción práctica de la colectividad. Si esto es verdad, no nos ha de extrañar la importancia que los filósofos han concedido a la reflexión en torno a la naturaleza, métodos e historia de la ciencia. Fiel a esta tradición de larga prosapia en la filosofía occidental, el filósofo y economista Augusto Serrano, español radicado en Honduras y profesor de la Universidad Nacional en Tegucigalpa, ha publicado un sugerente ensayo titulado: *Los caminos de la ciencia — Una introducción a la Epistemología*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1988. Más que reseñar esta breve pero honda reflexión filosófica en torno al ser y deber-ser del quehacer científico en nuestros tiempos, pretendo ser fiel al espíritu que animó a su autor al escribirlo.

Un ensayo, en efecto, no pretende decir la última palabra sobre el tema de que trata sino abrir horizontes, inducir a reflexiones personales que prolonguen lo dicho por el autor, lo refuten, lo amplíen o lo critiquen. La importancia de un ensayo es su capacidad de sugerencia, su fuerza para desafiar al lector, para cuestionarlo y no dejarlo indiferente. Por eso, un buen ensayo debe tener una dosis de irreverencia, de cuestionamiento de "verdades" asumidas como tales sin el debido cuestionamiento. Un buen ensayo, en fin, lo es en el tanto en que contenga una alta dosis de criticidad... Todo eso logra Augusto Serrano en su ya mencionada obra, cuya sugerente portada es ya de por sí una invitación "visual" a leerla.

Como decíamos arriba, la reflexión filosófica en torno a la ciencia posee una larga trayectoria histórica en la filosofía occidental. Para los efectos de este comentario, podemos hablar de tres grandes etapas en las cuales se ha asignado a la ciencia una determinada función o relación específica con el quehacer humano en general. Los griegos, Platón y Aristóteles en particular, decían que el origen del saber en el hombre es la curiosidad que provoca la experiencia existencial de la admiración. Todo estudiante de filosofía, en efecto, ha leído el conocido texto del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles que dice: "Fue la admiración la que indujo, al igual que hoy, a los primeros pensadores a las especulaciones filosóficas". Las razones socio-políticas que están al origen de esta opinión sólo son explicables por el carácter esclavista de la sociedad griega, en virtud de la cual sólo una ínfima minoría de hombres podía dedicar su "ocio" al saber racional. La ciencia, en consecuen-



LOS CAMINOS DE LA CIENCIA

Una introducción a la
Epistemología

Augusto Serrano

192 páginas

DEI, 1988

ISBN 9977-904-75-8

cia, no era en esa época más que una curiosidad de y para aristócratas.

En el *Renacimiento*, es decir, en los inicios de la modernidad, en que la burguesía mercantil emerge con gran empuje en la historia e inicia su expansión universal con los descubrimientos geográficos de Africa y América, el inglés Bacon liga la ciencia no en primer lugar a la razón o pensamiento, sino a la voluntad. Para Bacon, en efecto, el hombre quiere hacer ciencia no por saber, sino en la medida en que el saber engendra poder. Todo saber da poder y esta constatación es el verdadero resorte que induce a cultivar la ciencia. Finalmente, en el siglo pasado Marx define la ciencia como una necesidad de sobrevivir por parte del hombre. El hombre hace ciencia porque lo necesita. La ciencia es parte de la vida, constituye una manifestación más de la praxis humana como dominación de la naturaleza y está ligada al trabajo, como una acumulación crítica de la experiencia tanto propia como recibida por transmisión oral de anteriores generaciones. Entre las múltiples citas que pueden sacarse de las obras de Marx, baste con citar la siguiente, extraída de *La ideología alemana*:

Son los hombres los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales, activos, condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones que les corresponden hasta llegar hasta sus formaciones más amplias. La conciencia (Bewusstsein) no puede ser nada más que el ser consciente (Das bewusste Sein) y el ser de los hombres en su proceso de vida.

Esta concepción materialista histórica de Marx tiene sus raíces en el descubrimiento de la dialéctica que hace la filosofía alemana que, desde Leibniz, liga razón con libertad y ve en ésta la creatividad del espíritu humano. La ciencia, en consecuencia, no es para la filosofía alemana desde Leibniz otra cosa que un acto humano, "la espontaneidad de la conciencia" dice Kant en *La crítica de la razón pura*, o el autodespliegue del espíritu como proceso histórico en Hegel. Marx no rechaza estas ideas; sólo les censura el que vean la actividad "espiritual" del hombre abstractamente, es decir, aislada de sus condicionantes materiales, de la lucha que el hombre se ve obligado a desplegar para sobrevivir y que lo lleva a transformar la naturaleza (trabajo) para darse su existencia como ser humano.

Lo específicamente humano, por ende, es el trabajo. Pero éste no es sólo acción extrínseca de transformación del medio material. Es también auto-conciencia y, por tanto, libertad,

entendiendo por tal la conciencia que el hombre adquiere de su propia capacidad de ser dueño de su destino, es decir, de convertirse en sujeto histórico. La actividad científica no puede desligarse de esta condición humana, y, por ende, el estudio filosófico de la ciencia o epistemología tampoco. Tal es la conclusión a que llega Serrano al definir esta rama de la filosofía, hoy tan en boga, con estos términos:

La epistemología, a pesar de su nuevo nombre, es una disciplina filosófica que ha producido ya numerosos y muy buenos resultados desde hace mucho tiempo. No es una "ciencia de la ciencia", si por ello se entiende un discurso positivo que reclame derechos similares a los de la genética o la geología. No tiene por qué entrar en la división social del trabajo para legitimarse. Es filosofía y de la más genuina, en tanto es la reflexión filosófica que se desata sobre una actividad social "diferenciada" y mutifacética; actividad que se nos presenta y hace observable, analizable, comprensible desde las más diferentes manifestaciones (pág. 25).

La obra está dividida en cuatro partes: las dos primeras muy breves (Prólogo e Introducción) y luego las dos restantes que constituyen el cuerpo de la obra. Ambas a su vez, están divididas en dos párrafos. La primera parte versa sobre la naturaleza de la ciencia. La segunda sobre la forma cómo se genera en el hombre. Es decir, partiendo de lo que es la ciencia en la historia, o sea, no de una definición *a priori*, sino de sus manifestaciones históricas reales, debemos entonces preguntarnos cómo debemos concebir al hombre para que la ciencia sea lo que debe ser, en otras palabras, para que sea expresión de la esencia humana entendiendo por tal no sólo el ser histórico de lo que el hombre ha sido, sino también y, sobre todo, el ser utópico de lo que el hombre debe ser. La conclusión cierra la obra insistiendo en el carácter humanista del saber filosófico al cual pertenece indisolublemente la epistemología.

En la *Introducción* (pág. 17) nuestro autor se queja, no sin cierta socarrona ironía muy hispánica, de que los tratados de epistemología que hoy día proliferan adolecen de cierto narcisismo, en la medida en que versan más sobre ellos mismos que sobre la ciencia real que se hace en la historia concreta de nuestros días. En ello ve Serrano lo que con Sartre podríamos llamar "mala fe", es decir, un autoengaño deliberado por temor a ensuciarse las manos con la realidad concreta, partiendo del hecho de que:

Las ciencias, por ello, dejaron de ser ocupación ociosa de genios o caminantes solitarios. Tanto su producción como su aplicación es obra social... La investigación más avanzada (también, generalmente, la más peligrosa) la realizan hoy, no el Estado, si no las grandes empresas capitalistas. Y es tal la presencia de la empresa en la tarea de producción de lo científico, que se ven influenciados por ello el lenguaje de las ciencias y sus prácticas, y el modo de difusión de las mismas (pág. 26).

Frente a esa ominosa realidad, Serrano reclama una función crítica de la epistemología, de modo que:

... no sólo se diga (históricamente) lo que la ciencia ha sido y lo que hoy es su estructura social sino también, lo que puede y *debe* llegar a ser, pues la definimos como mediación social *necesaria* para la construcción de un *futuro* que no sea una amenaza (pág. 31).

Esta definición es todo un programa. Serrano, sin embargo, se mantiene deliberadamente en lo general, pues ya nos ha advertido que no pretende hacer un tratado de epistemología propiamente dicho, sino tan sólo una introducción a la misma que evite deliberadamente una terminología excesivamente técnica, de modo que cumpla realmente su objetivo de "introducción", es decir, que de alguna manera no mire su objeto desde dentro sino con cierta perspectiva (pág. 15).

Partiendo de lo que no deben ser las definiciones de ciencia, que de una u otra manera desfiguran ese modo específico de apropiarse la realidad que es la ciencia "privándolo de toda su riqueza y complejidad" (pág. 43), Serrano insiste en el primer capítulo en que:

La epistemología, como tratado de la ciencia, debe considerarla en su extensión y profundidad: *como modo de trabajo social desarrollado* en un tiempo dado (pág. 43).

Esto lo lleva a establecer con ejemplos concretos de la historia (pág. 60 ss.) el lugar que ocupa la ciencia en la sociedad actual. Este lugar es tan preponderante que los adelantos más importantes de la ciencia se han convertido en parte de nuestra cotidianidad, en nuestro "sentido común" (pág. 76). La ciencia como diría Heidegger, se ha convertido en nuestro "destino" y lo curioso, añade Serrano, es que ya no podemos salir:

... de los problemas creados sin la ayuda de las mismas ciencias. Nos guste o no, la ciencia se ha hecho compañera de nuestro arriesgado viaje (pág. 77).

En cuanto a la epistemología, Serrano enfatiza: "tiene necesariamente que notar esta situación y tiene que incorporarla en sus estudios" (*Ibid.*). La ciencia no puede ser neutral, de ahí que la epistemología "es un tratado político pues atañe a la vida humana el modo en que se hace" ciencia (pág. 112).

Estando en juego el destino mismo del hombre en la ciencia, debemos ahora preguntarnos, como otrora lo hiciera Kant a propósito de la física de Newton, cómo debemos concebir al hombre para que una ciencia sea posible. Tal es el objeto de la segunda parte de este ensayo. Pero Serrano se aparta de Kant en un punto esencial. Kant se preguntaba por el ser del hombre partiendo de una ciencia ya hecha, es decir, del pasado como un hecho histórico ya dado, a saber, la física de Newton. Serrano se pregunta por el deber ser de la ciencia, es decir, por una ciencia que no existe pero que debe existir, no sólo en el sentido ético de la palabra tal como lo concebía Kant, sino en el sentido de que la ciencia hoy día debe ocuparse del futuro del hombre, debe construirlo de antemano, debe crear sus condiciones de posibilidad que son las condiciones de posibilidad del hombre mismo, que son su mañana. Por eso, recurre a otra fuente filosófica más reciente: Ernst Bloch y la Escuela de Frankfurt que, entre otras influencias, también abreva de la fuente de Bloch. La escuela de Frankfurt le da la criticidad humanística sobre la cual fundar una ética; Bloch le da las bases de una antropología filosófica para asignar a la ciencia el nuevo rol de exorcisar el futuro, es decir, de convertirlo de destino ciego en proyecto de esperanza para el futuro.

Tres son las categorías básicas que emplea Serrano en esta segunda parte: utopía, ideología y dialéctica. Partiendo del lenguaje mismo, Serrano ve en el uso inevitable que debe hacer el lenguaje científico de analogías y metáforas, el fracaso de toda epistemología reduccionista que de una u otra manera, se nutre de una concepción filosófica de tinte positivista. La

imposibilidad de hacer de la ciencia algo que no sea un acto humano, hace que en *la esencia misma de la ciencia* encontremos el ser mismo del hombre. Y éste es no sólo pasado y presente sino futuro. La finalidad o teleología del acto humano no es sólo explicar el hecho dado (pasado) o transformar la situación presente, sino prever y construir el futuro. Esta capacidad que tiene la acción humana de proyectarse hacia el futuro, construyéndolo en el presente, la llama Serrano, siguiendo a Bloch, "utopía" (pág. 122 ss.). Pero contrariamente a lo que entendieron los europeos desde el Renacimiento por utopía, como objetivación de las frustraciones del presente, cargándolas así sobre las espaldas de otros nada más que en otro lugar, utopía significa desde Bloch la superación por una acción liberadora en el presente de las limitaciones a nuestra libertad como capacidad de autorrealizarnos. La utopía es ruptura del futuro como destino ciego y, por ende, reiterativo, circular, para asumirlo como lugar de la libertad, como proceso de liberación, como horizonte de la esperanza. Pero esta dimensión utópica, por el hecho mismo que parte de la conflictividad del presente, no puede quedarse en la simple idealidad, debe ser una fuerza transformadora de lo real, debe asumirlo críticamente, debe convertirse en programa de acción, en lucha política, en fuerza social consciente de su propio poder autoliberador. Es así como la utopía deviene ideología, es decir, fuerza concreta que se agita en el seno de la historia, transformándola. Pero, si es historia es dialéctica, lucha, contradicción que genera lo nuevo y permite el autodespliegue de las potencialidades sin límites del hombre. Serrano, en sus palabras introductorias que ya citamos, no sin cierta modestia nos dice que su pretensión llega tan sólo a esbozar una introducción a la epistemología, no un tratado mismo de epistemología. En realidad, como he pretendido demostrar, va más lejos en la medida en que desarrolla todo un plan de acción, todo un proyecto de lo que debe ser la ciencia hoy día para que cumpla su función liberadora, para que sea una fuerza de esperanza y no de temor y opresión. Para llegar a estas conclusiones, parte de las premisas filosóficas puestas por Ernst Bloch y la Escuela de Frankfurt, herederas en nuestros días de la mejor tradición humanística de la gran filosofía alemana que va desde Leibniz a Marx, pasando por Kant y Hegel. Por ende, si queremos juzgar la validez de sus conclusiones, tan racionales como tentadoramente atractivas, debemos someter a juicio la solidez misma tanto de la filosofía de Bloch como de la Escuela de Frankfurt, pues tanto Bloch como la Escuela de Frankfurt pertenecen a lo que se llama la versión o tradición humanística del marxismo que insiste, no sin razón, en la herencia hegeliana de Marx y es particularmente abierta a otras influencias que van del existencialismo al psicoanálisis de Freud. Se ha acusado a esta tradición filosófica de ser si no un tanto irracionalista, de tener al menos cierto menosprecio del rigor analítico propio del método experimental, lo que la lleva a incurrir en cierta tendencia a la especulación apriorística proveniente, quizás, del racionalismo clásico o cartesiano, cuya influencia es innegable en Leibniz y en el pensamiento ilustrado, del cual Kant es deudor. De ahí, el carácter excesivamente general, por no decir abstracto en el sentido peyorativo del término, que una tal concepción epistemológica adopta. En cuanto al humanismo de los autores más recientes, más parece inspirar una ética que juzga desde fuera la ciencia estableciendo más sus límites que provocando una búsqueda desde adentro, que la lleve a realizar su propia esencia como expresión real de su dimensión ética.

Pero más allá de estas observaciones de tipo general, nos debe preocupar el crear una epistemología desde la circunstancia latinoamericana. Y desde ese punto de vista, la Escuela de Frankfurt sólo nos presta un servicio parcial, cumpliendo la función crítica de decirnos lo que destruye al hombre pero no lo que positivamente lo realiza. La Escuela de Frankfurt, en efecto, tiene el mérito histórico de haber reivindicado, no sin cierto heroísmo, las mejores tradiciones humanísticas de la cultura alemana frente a la barbarie nazi. Bloch vio las potencialidades humanísticas del socialismo frente a la deshumanización creciente de las sociedades capitalistas recientes. Ambos pensaron en un contexto europeo, es decir, en el desarrollo histórico de pueblos que se enfrentaban a su destino desde sí mismos, desde la eclosión de sus propias fuerzas sociales surgidas del seno de su propia realidad histórica.

Nuestra realidad política de pueblos del Tercer Mundo nos obliga a partir de una situación de dependencia. El capitalismo nuestro no es "nuestro", como muy poco ha sido nuestro desde la llegada de Cristóbal Colón hará muy pronto 500 años. Nuestra tarea histórica es descubrir nuestra propia identidad mediante una praxis liberadora. Para lograr esa meta histórica, el mejor pensamiento alemán nos sirve como instrumento de denuncia o de polémica frente a las ideologías de dominación provenientes de las metrópolis imperiales o neocoloniales. En este sentido, Bloch y sus discípulos de Frankfurt prestan un servicio insustituible. Pero esto no es más que una parte de nuestra responsabilidad histórica. Ellos desbrosan el terreno, ellos abren brecha. A nosotros corresponde construir sobre este espacio vacío el edificio de una ciencia y de un saber en general que responda a nuestro proyecto histórico, al proyecto de liberación de nuestros pueblos, que nos haga verdaderamente sujetos de nuestra historia. Esta ciencia está aún por construir, lo mismo que la epistemología que la funde crítica y racionalmente...

CEHILA

Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina

SENTIDO HISTORICO DEL 500 ANIVERSARIO (1492-1992)

(Conferencia de Historia de la Iglesia en América Latina
Santo Domingo, 11-13 de Octubre de 1989)

Se invita a todos los historiadores y científicos sociales que deseen participar y/o enviar ponencias a esta Conferencia.
Organiza CEHILA, y coauspician Centros de Investigación, Universidades, Iglesias, Movimientos, etc.

Pedir información a: CEHILA, Apartado 11-671,
Colonia Hipódromo, 06100 México-DF.

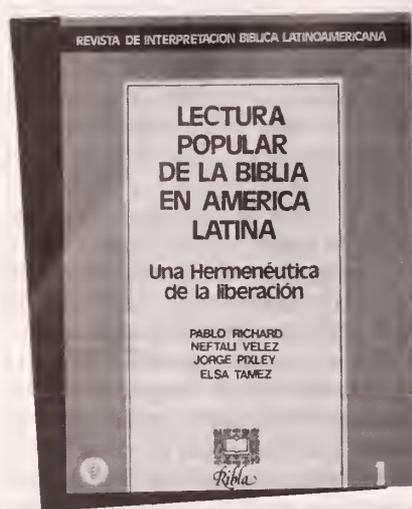
CICLO LARGO DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

(México, 20 de Agosto al 15 de Diciembre de 1990)

Durante cuatro meses se efectuará un curso sobre Historia de la Iglesia en América Latina, para investigadores, profesores de Historia y pastores. Están abiertas las inscripciones.

Pedir información a: María Alicia Puente de Guzmán
Apartado 11-671, 06100 México-DF.
Tel. (525) 593-3632

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION
BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA No. 1

LECTURA POPULAR
DE LA BIBLIA
EN AMERICA LATINA

Contenido

- Presentación
Milton Schwantes
- Editorial
Pablo Richard
- La lectura bíblica en las CEB's
Nefthalí Vélez
- Lectura popular de la Biblia en América Latina: Hermenéutica de la liberación
Pablo Richard
- Los profetas Juan y Jesús y otros líderes populares de aquella época
Carlos Mesters
- Elementos bíblicos que iluminan el camino de la comunidad cristiana. Un ejercicio hermenéutico de la carta de Santiago
Elsa Tamez
- Oseas: Una propuesta de lectura desde América Latina
Jorge Pixley
- Jacob el pequeño. Visiones en Amós 7-9
Milton Schwantes
- Nicaragua en la Biblia
Javier Saravia
- Trabaja en propagar la buena noticia
J.P. Wyssenbach
- Reseñas



RIBLA No. 2

VIOLENCIA
PODER Y OPRESION

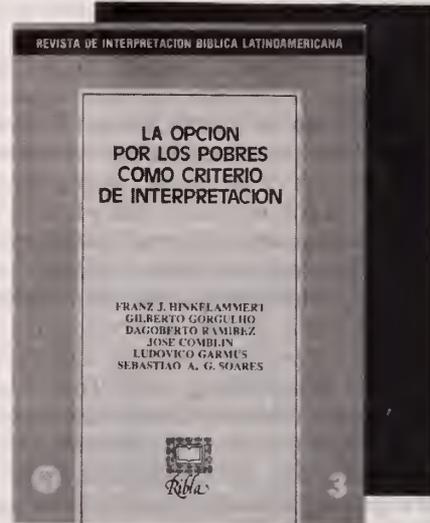
Contenido

- Editorial
- Violencia y desmesura del poder
J. Severino Croatto
- Celebramos las justicias de Yavé (Libro de Josué)
Sandro Gallazzi
- ¿Qué Dios os podrá librar de mis manos? (Releyendo Daniel 3)
Hans de Wit
- Una liturgia fúnebre por la caída del tirano (Isaías 14.4b-23)
J. Severino Croatto
- Violencia y testimonio profético (Ev. de Marcos)
Dagoberto Ramírez
- ¿Exige el Dios verdadero sacrificios cruentos?
Jorge Pixley
- Reseñas

COSTO DE LA SUSCRIPCION

América Latina: US \$ 12
Otros países: US \$ 20

Se publica en junio y diciembre de cada año



RIBLA No. 3

LA OPCION
POR LOS POBRES
COMO CRITERIO
DE INTERPRETACION

Contenido

- Editorial
Tércio Machado Siqueira y Gilberto Gorgulho
- El imperialismo: estructura de dominación
Ludovico Garmus
- Sofonías, hijo del negro, profeta de los pobres de la tierra
Sebastião A. G. Soares
- Sofonías y el valor histórico de los pobres
Gilberto Gorgulho
- Los pobres como sujeto de la historia
José Comblin
- La fe de Abraham y el Edipo occidental
Franz J. Hinkelammert
- La Biblia en Chile hoy. Una experiencia
Dagoberto Ramírez

PARA PEDIDOS O INFORMACION
ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEL
Departamento Ecueménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE - COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3471 ADEICR

NOVEDADES D.E.I

LA SITUACION AMBIENTAL

EN CENTROAMERICA Y EL CARIBE



INGEMAR HEDSTRÖM editor



Ingemar Hedström (editor): *La situación ambiental en Centroamérica y el Caribe.* (320 págs.). ISBN 9977-904-91-X.

Desde 1985, en los países centroamericanos y algunos del Caribe, se realizaron seminarios-talleres de ecología humana y teología, organizados por representantes de Comunidades Eclesiales de Base y otras organizaciones populares. El principio eco-teológico de que Dios no estableció propietarios de la tierra, sino administradores, fue el punto de partida de estos seminarios-talleres. Con base en las experiencias colectivas de los participantes, se hizo evidente la urgencia de conocer mejor los aspectos históricos y sociales de la realidad ambiental centroamericano-caribeña. Esta antología, en la que se analiza la situación ambiental del istmo, Puerto Rico y República Dominicana, es el producto de esas reflexiones que presentamos como un aporte fraterno para todos aquellos que aman la vida, la paz y la justicia.

Precio del libro US\$ 9,00

Precio con envío aéreo incluido:

- C.A., Panamá y Belice US\$10,74
- Resto de América US\$11,32
- Europa y Medio Oriente US\$12,47
- Asia, Africa y Oceanía US\$13,24



HISTORIA SAGRADA HISTORIA POPULAR

Historia de Israel desde los pobres (1220 a.C a 195 d.C.)

CHIBEL

Jorge Pixley

Jorge Pixley, Historia Sagrada Historia Popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 195 d.C.) (125 págs.). ISBN 9977-904-94-4.

El autor de esta obra es profesor de Biblia en un seminario teológico, y este libro se ha escrito con fines pedagógicos. Sus destinatarios privilegiados son pastores, maestros de escuelas bíblicas, delegados de la palabra y seminaristas. Quiere ofrecer a personas que tienen un conocimiento mínimo de los libros bíblicos y una fe en el Dios de la Biblia, un marco histórico para leer con mayor inteligencia estos libros que les son sagrados. Por esta razón se dedica algún espacio a situar históricamente los libros bíblicos, más espacio de lo que sería necesario en una historia de Israel religiosamente desinteresada. Pero estamos convencidos de que la historia de Israel es útil y valiosa para quienes no son creyentes, y el autor cree haber escrito un libro que podrá leerse con provecho y sin ofensa por quienes no creen en la providencia de Dios.

Precio del libro US\$ 5,50

Precio con envío aéreo incluido:

- C.A., Panamá y Belice US\$ 6,66
- Resto de América US\$ 7,05
- Europa y Medio Oriente US\$ 7,82
- Asia, Africa y Oceanía US\$ 8,13

EL FUSIL Y EL OLIVO

LA CUESTION MILITAR EN CENTROAMERICA



GABRIEL AGUILERA

Gabriel Aguilera: El Fusil y el Olivo: la cuestión militar en Centroamérica. (168 págs.). ISBN 9977-904-92-8.

El Fusil y el Olivo, expresa, en síntesis, que no hay solución de la cuestión militar si no hay solución a la guerra. Una solución política al conflicto de la región, que a su vez no es posible sin que cese o se atempere la intervención extrarregional, en particular de la potencia hegemónica, sería lo que probablemente permitiría iniciar la reconfiguración societaria con vistas a la reconstrucción de las sociedades centroamericanas, víctimas de los estragos de la guerra, y la ubicación de las fuerzas armadas en roles funcionales, acordes con las necesidades del desarrollo y la democratización.

Son estos los problemas que se discuten en esta obra. Los trabajos fueron elaborados en atención a diversas coyunturas, pero tienen como hilo conductor la trilogía de fuerzas armadas-guerra-democracia. Estas ideas centrales van entretendiéndose con otros aspectos de la crisis centroamericana, en particular las posibilidades de solución política negociada al conflicto y la iniciativa de paz de Esquipulas..

Precio del libro US\$ 7,25

Precio con envío aéreo incluido:

- C.A., Panamá y Belice US\$ 8,41
- Resto de América US\$ 8,80
- Europa y Medio Oriente US\$ 9,57
- Asia, Africa y Oceanía US\$10,08

*De Próxima
Aparición*



DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (OEI)

EDITORIAL



Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José – Costa Rica
Teléfono 53-02-29
Télex 3472ADEI C.R.

IMPRESOS

VIA AEREA-AIR MAIL



Princeton Theological Seminary Libraries



1 1012 01449 3516

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only

